
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00259950 4



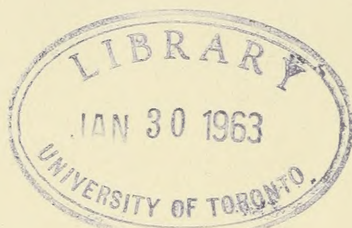
Hinauf zum Idealismus!

Schelling-Studien

von

Dr. phil. OTTO BRAUN

FRITZ ECKARDT VERLAG ∴ LEIPZIG ∴ 1908


LIBRARY
JAN 30 1963
UNIVERSITY OF TORONTO

Meiner lieben Frau Nora.

Gemeinsamkeit erst gibt dem Schaffen Kraft,
Was ist der Mensch, wenn einsam er nur schafft? —
Das ist das Glück:
In holder Zweisamkeit dem Höchsten nachzustreben,
Die Innenwelt zu baun, in ihr, ganz eins, zu leben.

O. B.

Inhaltsübersicht

I. Hinauf zum Idealismus!
II. Schelling und unsere Zeit.
III. Schellings geistige Persönlichkeit und ihr Verhältnis zu Goethes Geisteswesen.
IV. Schellings Methode und ihre Beziehungen zu Plato, Goethe und Schiller.
V. Schelling und die Romantik.
VI. Schellings Gotteslehre und das religiöse Suchen unserer Zeit.
VII. Die Entwickelung des Gottesbegriffes bei Schelling.

Zur Einführung



Ich übergebe hier eine Reihe von Schellingstudien der Öffentlichkeit, in der festen Überzeugung, damit einen sehr wichtigen Weg zu weisen zu dem Einen was Not tut: zu einem tatkräftigen und lebensvollen Idealismus. Hinauf zu ihm — nicht zurück; damit sollte angedeutet werden, daß ich nicht in der Rückkehr zu dem älteren Idealismus und in der restlosen Annahme desselben das Heil sehe. Durch Schelling müssen wir zu etwas Neuem, Eigenem kommen — das ist die Hauptsache.

Die einzelnen Abschnitte sind zum Teil bereits entstanden, bevor noch der Plan des Ganzen vorhanden war, so „Schelling und unsere Zeit", „Schellings Gotteslehre und das religiöse Suchen unserer Zeit", „Schelling und die Romantik" war ursprünglich ein Vortrag, „die Entwickelung des Gottesbegriffes bei Schelling" ist bereits in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik erschienen (Schelling-Heft 1908). Das Buch sollte aus einzelnen Abhandlungen bestehen; dadurch konnte bei voller Wahrung der Wissenschaftlichkeit doch eine Wirkung auf weitere Kreise erhofft werden, da es möglich wurde, einzelne Probleme im abgeschlossenen Zusammenhange zu behandeln und dadurch dem Leser es zu ermöglichen, einzelne Teile zu studieren, ohne den Fluß des Ganzen zu zerreißen. Notwendig wurden dabei allerdings gelegentliche kurze Wiederholungen, die man mir verzeihen möge: jede Abhandlung sollte doch ein Ganzes sein und so mußte mancher Gedanke mehrmals angedeutet werden.

Es drängt mich dazu, auch hier wieder meinem hochverehrten Lehrer und väterlichen Freunde, Herrn Geheimrat Eucken, meinen

tiefgefühlten Dank auszusprechen für das, was ich ihm für mein ganzes Sein verdanke. Er hat mich erst durch seine Lehre und sein Wesen auf den Punkt geführt, an dem ich mit eigener Arbeit einsetzen konnte, er hat mich auch seinerzeit auf Schelling hingewiesen[1]) als auf einen Denker, bei dessen Erforschung gerade ich etwas leisten könnte. Mein ganzes Leben soll ein Dank dafür sein!

Ich habe dieses Buch meiner Frau gewidmet, vor allem deswegen, weil sie schaffend daran teilgenommen. Manche Grundidee ist im Gespräche mit ihr gewonnen, manche ist zuerst von ihr ausgesprochen; sie war mein erster Kritiker, und manches — namentlich in der Form — ist auf ihr Urteil hin gebessert worden. So ist dies Buch von Anfang an ihr eigen. Nur in der Gemeinsamkeit findet unser Schaffen Kraft, das ist ein wesentliches Stück unseres Lebensidealismus!

Hamburg, im Februar 1908. **Otto Braun.**

---

[1]) Vgl. meine Arbeit „Schellings geistige Wandlungen" Leipzig 1906 und meine Ausgabe der „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums".

I.

Hinauf zum Idealismus.



Nicht tatenloses Anschaun, nicht Versenken
In schon Geschaff'nes ist des Lebens Sinn,
Nicht kampfeslos wird sich das Ewige Dir schenken,
Dem Schaffenden nur gibt der Geist sich hin.
Nicht gut ist diese Welt, sie kann es werden,
Durch Deine Arbeit auch, wie durch der Großen Tat;
An Ewigkeiten schafft, wer hier auf Erden
Sich eine inn're Welt erkämpfet hat!

Nora Braun.

In einer Zeit, wo alle Größen in Fluß sind, wo sich alles historisch Gegebene in eine bloße Stufe innerhalb eines umfassenden Weltprozesses aufgelöst hat, da sind auch die Begriffe nichts mehr Festes, die früher einmal für das absolut Wandellose galten, das dem Menschen ewigen Halt zu verleihen vermochte. Heute hat man auch sie als menschliche Größen erkannt, ja, man glaubt sogar in ihnen bloß menschliche Gebilde sehen zu müssen, die damit dem rastlosen Wandel, dem Werden und Vergehen anheim fallen, wie alles Klein-Menschliche. Ob man damit die Wahrheit trifft, wollen wir weiter unten erst untersuchen; jedenfalls verpflichtet uns die ringende Zeitlage, uns bei Beginn unserer Studien über unsere Auffassung des Begriffes „Idealismus" klar auszusprechen, damit nicht Mißdeutungen sich aus unseren Worten ergeben.

Derartige Mißverständnisse liegen heute nur zu nahe. Was versteht man denn gemeiniglich unter „Idealismus"? Den meisten

Menschen steigen bei dem Worte Gedanken an eine oberflächliche, optimistische Ansicht über das Getriebe der Menschen auf, an eine Anschauung des gesellschaftlichen Lebens vornehmlich, die alle Schattenseiten schönfärberisch übersieht, über alles Dunkel mit überschwänglichem Sinne sich erhebt. Eine Lebensansicht heißt im populären Bewußtsein idealistisch, wenn sie hinwegblickt über Krankheit und Tod, Unglück und Leiden, Verbrechen und Katastrophen. So meint man, es sei eine kindliche, naive Auffassung, die allenfalls der unschuldigen Jugend zieme, von dem reifen Menschen aber überwunden sei. So könne denn auch ein Denker höchstens in seiner stürmenden Jugend Idealist sein, das Leben aber habe ihn dann immer zum Realisten gemacht. Realist — das ist die ehrendste Bezeichnung, die sich ein „moderner Mensch" denken kann! Realismus im Leben — ein Sorgen für das eigene Wohl, ein Streben nach empirischen, nicht überirdischen Zielen, kein „Hinterweltlertum"; Realismus in der Kunst — eine Darstellung der Natur und des Lebens, wie es der brave Durchschnittsmensch sieht; Realismus im Denken — ein vorsichtiges Denken von Punkt zu Punkt, ein Kleben an der „reinen Erfahrung" des Draußen und Drinnen, kein Aufschwung der Ideen aus eigener Kraft; Realismus in der Religion — ein Leugnen alles Übermenschlichen, ein Schrumpfen der Religion zu spießbürgerlichen Moralidealen, ein Tod der Religion. Das sind die realen Ideale der heutigen Mehrzahl!

Wie gewaltig zeigt sich in ihnen der Wandel der Zeiten, wie tiefeingreifend ist in wenigen Jahrzehnten die Umwertung aller Werte gewesen. Hegels Tod (14. November 1831) bezeichnet äußerlich den Umschwung; wohl lebte er in seiner Schule fort, wohl schufen David Friedrich Strauss, Bruno Bauer und L. Feuerbach — aber auch in ihnen sank die alte Zeit der Spekulation dahin, Feuerbach selbst proklamierte endlich den Materialismus. Auch Schelling lebte noch 23 Jahre, man rief ihn nach Berlin, um die Zeit wieder neu zu begeistern: vergebens. Mit schwerem Schritt rückte der plumpe Riese des Utilitarismus von England heran, alles selbstgenügsame Geistesleben niedertretend. Ihm konnte die Hegelsche Philosophie keinen Widerstand bieten; denn in dem sicheren Gefühle, die geistige Substanz als Grundlage alles Lebens zu besitzen, hatte sie sich immer mehr vom Leben entfernt, hatte sich in Höhen der Abstraktion ge-

schwungen, die zwar für einen vergeistigten Menschen die wahre Wirklichkeit enthielten, aber für Menschen, denen das Geistige noch nicht als fertiger Besitz eigen war, keinen Lebenshalt gegen so viel derbere und greifbarere Mächte zu bieten vermochte. So trat der Rückschlag ein, die Idee wandelte sich in ihr Gegenteil, man begann Maschinen zu bauen und zu erfinden, man begann Realien zu lernen und zu lehren, die Geisteswissenschaften lagen danieder, die Naturwissenschaft blühte neu in allen Zweigen. Unendlich bereichert wurde unser Wissen dadurch; während die ersten Jahrzehnte nur die Absolutheit des Menschengeistes erkannt hatten, sah man jetzt seine Bindungen an das Naturhafte, an Vererbung und Milieu. Während man zur Zeit der Spekulation nur die absolute Erkenntnis als Wissenschaft gelten ließ, gewonnen durch das göttliche Organ der „intellektuellen Anschauung", negierte man jetzt überhaupt die Absolutheit menschlichen Wissens und schränkte die Wissenschaft auf Erfahrungserkennen von relativer Gültigkeit ein. Auch heute wirken diese Anschauungen machtvoll in der Breite der Zeit, in ihrer Tiefe aber erkennen wir eine andere Bewegung, die rastlos nach oben strebt und ein neues Umschlagen der Ideen ankündigt. Soll diese Wandlung wieder eine Antithese werden, kann es nicht gelingen, sie zu einer Synthese zu machen, die die Wahrheit des Alten und Neuen in höherer Einheit umschließt?

Wir haben die heutige Ansicht vom „Idealismus" kurz kennen gelernt, stellen wir ihr gegenüber den Idealismusbegriff der Jahre um 1800 herum! Da verstand man unter Idealismus nicht eine kleinbürgerliche Auffassung vom Menschenleben, sondern da war Idealismus eine philosophisch durchdachte Welt- und Lebensanschauung von bestimmter Grundrichtung. Idealist wurde ein Mensch genannt, wenn in ihm diese Weltanschauung zum treibenden Moment seines Handelns geworden war, wenn die Liebe zur Idee in ihm zum Charakter geworden. Denn in einem Ideellen fand man den Grund und die Tiefe der Welt, das Geistige galt als Substanz der Welt und des Menschen, als Ziel für den ganzen Weltprozeß. Das wahre und allein wertvolle Leben des Menschen wurzelt im Geistigen, für die Ausbildung des Geisteslebens gilt es zu sorgen, demgegenüber verschwindet alle Sorge für das natürliche Dasein als kleinlich. Geist ist der Mensch und Geist die Welt, ja, in ihrem so verständlichen Überschwange

glaubt diese Zeit, daß das Geistige fertiger Besitz des Menschen sei und daß es leicht wäre, die ganze Welt in Geist umzuschaffen! Allmächtig erscheint der Geist, er ist es, der die ganze bunte Welt erst schafft, und dieser Weltgeist ist mit dem Menschengeist identisch! In rastlosem Strom entwickelt sich der Inhalt des All-geistes in der Welt, immer weiter und weiter, ohne Ziel eigentlich, da er kein Ende kennt. Seine Entwicklung aber entspricht der Entfaltung der menschlichen Vernunft, sodaß wir den All-Prozeß in uns nacherleben können.

Zwei verschiedene Ansichten von „Idealismus" treten uns entgegen; können wir eine zur unsrigen machen? Daß wir die heutige populäre Ansicht abweisen müssen, ist selbstverständlich, so haben wir also schon festgestellt, was wir nicht unter Idealismus verstehen! Können wir aber so einfach den Idealismus von vor 100 Jahren annehmen? Auch das scheint nicht möglich, wenn wir die neuen Wirklichkeiten bedenken, die die realistische Richtung in ihrer Einseitigkeit hervorgetrieben hat! Sie ist ja keine willkürliche Erscheinung, sie hat innerhalb des Prozesses ihre Berechtigung, auch sie besitzt eine relative Wahrheit. Ihr Fehler liegt nur in ihrer Einseitigkeit, wie auch der Fehler des älteren Idealismus darin liegt, daß er nur Geist und schon fertigen Geist in Mensch und Welt sieht. Können wir nicht versuchen, unter Vermeidung der Einseitigkeiten eine Synthese zu schaffen? Auch diese wird wieder überwunden werden, wird eine Antithese finden, wie könnten wir noch wie Hegel glauben, auf der Höhe der Weltentwicklung zu stehen? Aber wir müssen diese Synthese schaffen, sonst geht es ja nicht weiter, wir werden durch die historische Lage gedrängt, das Alte festzuhalten, ohne das Neue abzuweisen. Wie aber geht das?

Als wichtigstes für unsere Zeit gilt es, den idealistischen Geist als Grundlage alles Lebens festzuhalten. Es gilt, den Geist der materialistischen Unkultur und der utilitarischen Kleinlichkeit zu vertreiben, der im Menschen nur ein naturhaftes Lebewesen sieht, dessen Hirn sich durch den Kampf ums Dasein nur etwas höher entwickelt hat, als das der anderen Tiere. Wir müssen in dem Menschen das Geisteswesen wieder erkennen, dessen Innerstes von Gott erfüllt und mit Gott verbunden ist. Wir müssen im Geistesleben eine eigenartige, ja die wahre und höhere Form des Lebens der Natur gegenüber erkennen, die

sich nicht aus der Natur ableiten und in sie auflösen läßt. Das Geistesleben ist das Göttliche in uns, es ist unser wahres Wesen; wir sind nicht nur Tiere; der tiefste Kern unseres Wesens ist der göttliche Geist! Nur diese Anschauung wird dem menschlichen Wesen gerecht, nur sie vermag dem Menschen Halt zu geben und sein Leben sinnvoll zu gestalten. Wie erbärmlich klein und nichtig wäre all das menschliche Getriebe, wenn es sich nur auf die Erhaltung dieses kurzen Daseins richtete! Wie irrsinnig wäre dann der ganze Kulturprozeß, der so unendlich viel Leid und Mühe schafft, wie beneidenswert wäre dann der Zustand der rohen Naturvölker oder gar der der Amöbe, die in beschaulichem Fressen und Sichteilen ihr kurzes Dasein genießt! Was wäre der Mensch, wenn nicht sein Geist göttlich wäre, wenn nicht hinter seinem Wesen eine neue, höhereWelt sich erschlösse! Nur wenn wir diesen Idealismus festhalten, ihn dem modernen Leben als Grundlage wieder zuführen, bekommt das Leben einen Sinn. Was kann dem Menschen helfen, die öde Wüste des Erwerbslebens rüstig zu durchwandern, als das unerschütterliche Vertrauen auf die geistige Welt, die er in sich trägt? Unser heutiges Volksleben ist so zerrissen und inhaltlos, weil ihm die einheitliche, geistige Basis fehlt, weil ihm der durchgängige Halt verloren gegangen ist, den ihm früher das Geistige in irgend einer Form, als Religion etwa, geboten hatte. Das Geistige muß wieder als das Göttliche erkannt werden, das ganze Leben muß unter geistige Gesichtspunkte gestellt werden, jeder Mensch muß als Ziel seines Lebens ansehen, sein Wesen zu vergeistigen und damit zu vergotten. Die Förderung der geistigen Kultur in Wissenschaft, Religion und Kunst muß als höchste Aufgabe des Menschen wieder erscheinen und die als wahre Menschen, die das Größte für diese Förderung leisten. Daraus erwächst dann ein Geistesaristokratismus, wie ihn jede höhere Kultur mit sich gebracht hat und wie er durch die Einsicht bedingt ist: „Vernunft ist stets bei Wenigen nur gewesen.“ Dadurch rücken alle Volksbildungsbestrebungen in ein neues Licht, sie erscheinen nicht mehr als Zweck, sondern als Mittel, um den Fortschritt der geistigen Kultur zu erreichen.

Diesen Lebens-Idealismus als umspannenden und alles durch dringenden Geist des Lebens gilt es also in erster Linie zu be leben, das ist die Aufgabe der ganzen Breite unserer Zeit gegen-

über. Das Hauptstück wird dabei in der Entwicklung einer lebenumfassenden Ethik und Religion liegen; beide dürfen nicht vom Leben abführen, sondern gerade ihre Kraft in der Vergeistigung des realen Lebens entfalten. Einheitliche Lebensgestaltung aus der Idee heraus, ist dabei das Ideal der Individual-Ethik; schaffende Teilnahme an der allgemeinen Geisteskultur von der Stelle aus, die der Mensch einnimmt, der Inhalt der Sozial-Ethik. Und die Religion des Geistes muß die Beziehungen zu dem immanenten Gotte entfalten, der den Menschen zur Selbsterlösung und Selbstbestimmung befähigt. Groß und auch kraftvoll wird das Leben wieder werden, wenn es gelingt, es zu diesem Idealismus hinauf zu führen!

Ja, kraftvoll soll das Leben werden durch die Idee! Und damit es nicht im Fortgange der Entwickelung verblaßt und schattenhaft wird, wie unter dem Einfluß des Hegelschen Pantheismus, können wir den älteren Idealismus nicht einfach in unsere Tage hinübernehmen; so müssen wir jetzt auch die Abweichungen angeben, die wir für nötig halten, von dem Begriffe des Idealismus bei Fichte, Schelling und Hegel zu machen. Wir wollen und dürfen ja nicht „zurück zum Idealismus", sondern „hinauf", wir wollen nichts Altes einfach übernehmen, sondern nur durch die Beschäftigung mit dem Alten seine Berechtigung erkennen und dadurch zu etwas Neuem kommen. Die Welt ist weiter gegangen in den 100 Jahren, es ist unmöglich, sie auf den alten Standpunkt zurückzudrängen. Neue Wirklichkeiten und Werte sind ans Licht getreten, die ihr Recht verlangen. Es gilt nicht, sie einfach abzuweisen, sondern es gilt, sie aufzunehmen und ihr Recht anzuerkennen. So verlangt die Entwicklung und das Leben selbst eine Umbildung auch des klassischen deutschen Idealismus.

Die realistische Zeit hat vor allem unsern Wirklichkeitssinn gestärkt, sie hat uns vor allem bewiesen, daß ein großer Teil auch des menschlichen Wesens an die Natur gebunden ist. Wir sind nicht reiner Geist, wie die glücklichen Zeiten vor 100 Jahren es glaubten, uns alle hält und umstrickt die Natur. Das also müssen wir von dem Realismus in das Grundprinzip des neuen Idealismus aufnehmen, daß das Geistige für uns nicht fertiger Besitz ist, daß es uns nicht wie von selbst zufällt, sondern daß wir dauernd uns diese Grundlage unseres Wesens erkämpfen müssen. Das Geistige in uns ist eine Aufgabe, kein Faktum! So kann es auch nicht

durch einen raschen Entschluß unser eigen werden, nicht durch einen einmaligen Akt der Wiedergeburt nimmt Gott für die Dauer unseres Lebens in uns Wohnung — nein, in heißem Ringen gilt es ihn täglich aufs Neue in uns hineinzuziehen. Nie dürfen wir uns in trägem Ausruhen des Gewonnenen müßig freuen, von der erklommenen Höhe sinkt der Geist herab, wenn er nicht durch dauerndes Streben auf ihr erhalten wird. Ringen und streben muß der Mensch, damit sein Wesen vergeistigt werde und er seine Aufgabe in der Weltentwicklung erfülle. Und wenn dem Menschen die Wesensbildung gelungen ist, wenn er in dauernder Innentat sein Wesen durch den Geist einheitlich gestaltet hat, dann soll der Mensch zum Schaffen kommen, zum Schaffen an geistigem Fortschritt auf jedem Gebiete. Schaffen an dem Werden der Geisteswelt — das ist der höchste Zweck des Menschen; die großen Schaffenden, das sind die göttlichen Menschen, zu ihnen müssen wir immer wieder zurückkehren, um von ihnen tiefste Anregung zu empfangen.

So müssen wir zunächst für das Leben den älteren Idealismus dadurch ergänzen und vertiefen, daß uns das Wesen des Menschen nicht als etwas Fertiges gilt, sondern als ein Ideal, dem unser rastloses Ringen gelten muß. Wir können ihm aber näher kommen, weil das göttliche Geistige in uns wohnt, uns nicht in transzendenter Ferne gegenüber steht.

Aber wenn das menschliche Wesen noch nicht vollendet ist, so ist dann auch die ideale Geistigkeit noch unvollendet! So müssen wir auch die metaphysischen Bestimmungen des älteren Idealismus nach dieser Seite konsequenter ausbauen und ausgestalten. Vollendete Geistigkeit ist kein Faktum, sondern eine Aufgabe, ein Ideal! In dem Menschen kommt die unbewußte geistige Tiefe zum Bewußtsein, er erkennt zum ersten Male das Weltenziel, in ihm beginnt das bewußte Schaffen der geistigen Wirklichkeit. Gott kommt im Menschen zum Selbstbewußtsein und durch den Menschen zur Vollendung. Diese Vollendung Gottes ist das höchste Ziel alles Strebens, sie ist auch das Weltende.

Noch anderer Ergänzungen bedarf der ältere Idealismus; so löste er die ganze materielle und individuelle Welt in Schein auf, Sein hatte nur das einheitliche Geistige. So wurde der Idealismus zum abstrakten Monismus. Dem gegenüber gilt es, die Mannigfaltigkeit der Welt festzuhalten, es gilt, einen „konkreten

Monismus“ zu gewinnen, damit das Individuelle nicht dem höchsten Allgemeinen gegenüber verblasse. Es gilt also, den Persönlichkeitsbegriff kräftiger zu betonen, denn nur durch das Persönliche hindurch zeigt sich uns das Überpersönliche. Aber auch dabei ist der „Aktivismus“ bestimmend: Persönlichkeit ist nichts Naturgegebenes, sondern ist ein Ideal!

Auch die Methode des Idealismus als Wissenschaft vermögen wir nicht festzuhalten[1]); auch hier muß der Realismus zu seinem Rechte kommen. Da wir nicht mit dem Absoluten identisch sind, sondern dieses sich in unserem Bewußtsein nur spiegelt, so können wir auch nie zu einer absoluten Erkenntnis gelangen, sondern können immer nur induktiv tastend aus Hinweisen des Bewußtseins der metaphysischen Weltkonstanten zu erfahren suchen. Auf Induktion muß sich also auch unsere neuidealistische Metaphysik aufbauen. Diese Metaphysik muß dabei immer den Zusammenhang mit dem Leben wahren, ja, sie erfährt erst ihre tiefste Begründung durch ihr Hervorgehen aus den Bedürfnissen des Geisteslebens! Es gilt keine Zurechtlegung der Welt in ein System von Begriffen, sondern es gilt, durch diese Begriffe neues Leben zu gewinnen. Die logische Begriffsentwicklung ruht letzten Endes auf Postulaten des geistigen Lebens, ohne deren Erfüllung wir nicht schaffen könnten. So kann sie auch keinem durch bloße Logik andemonstriert werden, aber bei der ungefähr gleichen Konstitution der Menschengeister bewahrt sie trotzdem ihre Allgemeingültigkeit. Die Metaphysik ruht auf dem Leben und erhält erst wahre Bedeutung, wenn aus ihr ein geistiges Leben erwächst. Der Mensch, der die idealistische Metaphysik lebt, der bringt die Welt an seiner Stelle wahrhaft vorwärts, der gewinnt ein Stück Natur, nämlich sein naturhaftes Wesen, für die geistige Welt. Der Metaphysik als Begriffswissenschaft, die aber auch auf dem Leben ruht, muß die Metaphysik als Lebenswirklichkeit hinzugefügt werden; sonst verlieren wir uns wieder in das Ausspinnen von abstrakten Begriffsentwicklungen, die schließlich in sich zusammenbrechen. Durch das Leben erst erhält die Metaphysik Macht, aus dem Leben und für das Leben soll unser Idealismus sein, nicht verblassen und verflüchtigen soll er das Leben, sondern geistige Kraft

[1]) Vgl. unten Schellings Methode.

und Tiefe ihm geben. Von diesem Leben in der Idee aus angesehen erscheint all das, was so gemeinhin „Leben", heißt, unendlich leer und nichtig. So ist auch wahres Glück erst im Idealismus als Lebensrichtung möglich. Wie auch der Idealismus als Wissenschaft, vornehmlich als Metaphysik, mit dem Leben zusammenhängt, haben wir schon angedeutet, ein ausführlicher Nachweis kann hier nicht gegeben werden. Daß der weiteste Inhalt der Metaphysik dabei natürlich ein begriftlicher bleibt, ist selbstverständlich, mit Begriffen allein hat es ja die Wissenschaft der Philosophie zu tun. Begriffsscheidung und Begriffsentwicklung ist also ihre Aufgabe, nur so kann die notwendige Klarheit gewonnen werden. Das Logische ist ja das Lebenselement der Wissenschaft und nur durch die göttliche Kraft der Logik gewinnen wir die metaphysischen Prinzipien, die dann rückwirkend auf das Leben wirken. Dieses „Leben" ist etwas überlogisches, es ist nicht restlos in Vernunft aufzulösen. Die Welt ist nicht so klar, wie es in einem rationalistischen Systeme aussieht, wir müssen Ehrfurcht haben vor den undurchschaulichen Mysterien des Weltenlebens. Wir können nicht seinen ganzen Weg mit unserer Logik nachzeichnen, diese Logik selbst, woher sie stammt und woher ihre Macht — sie weist uns auf das Alogische. Immer wieder muß aus diesem undurchschaulichen Leben der Logik neue Kraft zuströmen, damit sie nicht leer werde. Keine Mysterien wollen wir also in die Wissenschaft einführen, sie muß durch und durch logisch sein; aber wir wollen sagen, daß die „reine Wissenschaft" nicht allein stehen kann, sondern daß neben ihr sich die Sphäre des ideellen Lebens erhebt.

Einen eigentümlichen Wert erhalten bei unserm Idealismus die Begriffe. Sie gehen natürlich nicht darin auf, bloße Erzeugnisse des menschlichen Gehirns zu sein, geschaffen, um zur Sichtung der Welt als Schubfächer zu dienen. Die Begriffe des Menschen bilden im Bewußtsein die überbewußte, intuitive Idee in Gott nach. Da wir aber nur induktiv diese erfassen können, so sind all unsere Begriffe doch relativ, wenn sie auch immer mehr sich dem wahren Sein nähern.

So haben wir denn in aller Kürze den Begriff des Idealismus gezeichnet, der uns der für unsere Entwicklungsstufe notwendige erscheint. Wir haben den älteren Idealismus durch Gedanken

ergänzt, die — allerdings einseitig — der Realismus hervorgetrieben hat: durch die Gedanken des Aktivismus, des konkreten Monismus der Persönlichkeit und der Lebensmetaphysik. Es wäre noch vieles dabei zu sagen, noch weitere Ergänzungen müßten hinzutreten, um alles einheitlich zu gestalten. Aber hier muß das Angeführte genügen. Wir wollen ja hier kein System entwickeln, sondern wollen zu dem von uns skizzierten Idealismus einen historisch gegebenen Weg weisen, den durch SCHELLING hindurch. Warum gerade durch SCHELLING? Das ist die Frage, die es hier noch kurz zu beantworten gilt — eine ausführliche Antwort gibt das ganze Buch.

SCHELLINGS Lehre enthält die größte Anzahl von Resultaten, auf die wir heute nicht verzichten können. Er hat so zahllose Anregungen gegeben, er hat so verschiedene Seiten der Welt mit seinem Denken beleuchtet, daß sich daraus des dauernd Wertvollen im Übermaß ergibt. Diese Resultate müssen wir festhalten, wenn wir auch die Methode verwerfen müssen, nach der sie gewonnen. Da sind die großen spekulativen Ideen über die Gottesentwicklung, da sind in seiner positiven Philosophie die Grundlagen der Metaphysik mit der Anerkennung einer geistigen Substanz mit zwei Attributen, Wille und Idee, da sind die Grundlagen zur Ethik in seiner Freiheitslehre, da ist seine wundervolle Kunstphilosophie und seine im Grundprinzip unanfechtbare Naturphilosophie.

Noch wichtiger aber als die Lehren ist der allgemeine Geist, aus dem sie geboren. Deswegen eben ist uns SCHELLING der Weg zu unserm Idealismus hinauf, weil sich bei ihm das vorgebildet findet, was wir brauchen. Da ist zunächst der alles tragende Geist des Idealismus, der sich im Leben bewährt, nicht über das Leben hinausfliegt. Der tatkräftige Geistescharakter weht uns aus jeder Schrift SCHELLINGS entgegen, und wenn wir in vielen Einzelheiten ihm nicht mehr folgen können, kommt es denn darauf an? Der Geist aber ist ewig, der aus ihm spricht, dieser Geist ist der ewige Jugendspender in der Menschheit, ihn gilt es zu erfassen!

Und ferner finden wir bei SCHELLING ein Hinstreben zum konkreten Monismus, eine hohe Schätzung des Individuellen und der Persönlichkeit (von der „Freiheitslehre“ ab). Er erstrebt

die induktive Methode, nur die Zeitlage hindert ihn, sie voll auszubilden. Und schließlich ist sein ganzes Denken dem vollen Leben zugewandt, er ringt, namentlich in seinen späteren Jahren, um Lebensvertiefung, auf dem Leben baut sich auch seine Metaphysik auf. Dies alles ist nicht klar im Prinzip als neu erfaßt und ist nicht systematisch durchgebildet. Aber die Antriebe dazu sind deutlich zu sehen, durch immanente Kritik gilt es die Richtung zu erkennen, nach der sie weisen — und sie weisen eben auf unseren Neuidealismus!

Das muß genügen. Da aber nun SCHELLINGS Lehre äußerlich uns offenbar fremdartig ist, wie kommen wir erst in diese Lehre hinein, wie kommen wir ihr nahe?

Die Antwort ist: durch SCHELLINGS große und großartige Persönlichkeit. Sie ist nach ihrer intellektuellen und charakterlichen Seite hin so reich und edel, in ihr ist der sonst so unfaßbare Geist des Idealismus in allen seinen Verzweigungen so körperhaft geworden, daß uns diese geistige Persönlichkeit schon in den Kern unseres Idealismus hineinführt. Er war ein großer Schaffender, laßt uns ihm mit heiliger Ehrfurcht nahen, um sein Wort zu vernehmen!

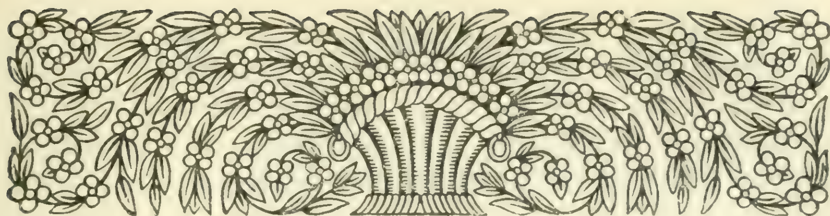
Zur vorläufigen Orientierung über SCHELLING für den Unkundigen mögen folgende Andeutungen genügen. SCHELLING lebte von 1775—1854. Als Schüler FICHTES tritt er in die Philosophie ein. FICHTE hatte bereits das „Ding an sich“ KANTS aufgelöst, er hatte die Schranke hinweggeräumt, die den Menschengeist vom Wesen der Welt trennte. Die Welt galt hier aber noch als vom transzendentalen Ich geschaffen. Diesen Kritizismus durchbricht SCHELLINGS Feuergeist sehr bald. Zunächst schafft er die Naturphilosophie in seinen ersten Jahren in Jena (1798—1803); die Natur wird aus dem Geiste deduziert durch das Vermögen der intellektuellen Anschauung. Schon im „transzendentalen Idealismus“ beginnt an die Stelle des Ich das Absolute zu treten, das dann in den nächsten Jahren des Neospinozismus alleinherrschend wird; durch die auf diesem Standpunkte unfaßliche Tatsache des Bösen und das Problem des Hervorgehens der Endlichkeit aus dem Unendlichen wird SCHELLING zur Freiheitslehre weitergetrieben; den hier eingeschlagenen Weg geht er dann weiter, erreicht einen theistischen Gottesbegriff und wendet die letzten Jahre seines

langen Lebens daran, die Mythologien und Religionen als göttliche Offenbarungen in bestimmter Reihenfolge nachzuweisen.

Das Hasten und Eilen des modernen Lebens ist uns allen unerträglich geworden. Wir alle suchen nach einem Halte jenseits des Getriebes. Nur im Idealismus ist er zu finden, denn der Geist allein vermag über das kleine Leben hinauszuführen. Das Leben selbst aber wird groß durch den Idealismus, es erhält unendlichen Wert und unsere heilige Wissenschaft kann ihre Begründung nur in einem Idealismus finden. Laßt uns alle Kraft zusammenraffen, um ihn zu schaffen.

II.

Schelling und unsere Zeit.



Der Vergleich unserer Zeit mit dem sinkenden Altertume liegt nahe und ist schon öfter gebraucht worden. Das Tertium comparationis ist dabei, daß beide Epochen auf eine Periode höchster Kulturentfaltung zurückschauen und sich von den reichen Früchten nähren, die jene Zeit hervorgebracht. Das ausgehende Altertum ist auch vorwiegend rezeptiv, nicht mehr produktiv, ebenso wie im großen und ganzen unsere Zeit. Allerdings ein großer Unterschied ist vorhanden: jene Jahrhunderte waren müde, Erschlaffung auf allen Gebieten zeigte sich überall. Bei uns aber wird gearbeitet, es weht ein frischer Wind, über Erstarrung und Müdigkeit können wir eigentlich nicht klagen, trotzdem auch Erscheinungen von Dekadenz, namentlich in der Literatur, nicht selten sind. Auch den Zug zum Nivellement und zur Demokratisierung könnte man als Dekadenz ansprechen, wie es ja NIETZSCHE getan hat. Doch liegen die Verhältnisse zwischen Aristokratismus, „Herdenmoral" und Kultur nicht so einfach, wie er meint.

Trotzdem also Strömungen vorhanden sind, die man mit gewissem Recht als dekadent bezeichnen kann, wird man doch diese Charakterisierung für das Ganze unserer Tage ablehnen müssen. Müde sind wir nicht![1] Es fehlen uns nur die gemeinsamen großen Ziele und die Einigung darüber! Diese Einsicht dringt schon immer mehr durch, ein Suchen ist zu bemerken, ein Trieb, weiterzukommen. Wir sehnen uns aus der Enge heraus, in die uns die überwiegende Beschäftigung mit der Naturwissenschaft, die Hin-

[1]) Das zeigt uns wieder der prachtvolle Werdandi-Bund.

gabe an die Vervollkommnung der Technik getrieben hat. Lange Zeit lebten wir nur für das Außen: die Natur nahm alle Aufmerksamkeit der Wissenschaft in Anspruch, und die Resultate der Forschung wurden sofort von der Praxis aufgenommen und für die Technik verwertet. So zog uns die Sorge für die Zivilisation immer mehr in ihren Bann, während die Kultur verkümmerte. Von der höchsten, ja überspanntesten Schätzung des Geisteslebens in der Epoche Goethes und Hegels war man zum Gegenteil herabgesunken: „Wirklichkeit" hatte jetzt nicht mehr der reine Geist, die sich entwickelnde Idee, das Absolute oder transzendentale Ich, sondern nur die sinnliche Natur, ihre aufdringliche Sinnfälligkeit galt als höchste Realität, Kants kopernikanische Tat wurde vergessen. Alle „Geisteswissenschaften" hatten darunter natürlich aufs Schlimmste zu leiden. Das Geistesleben, das früher als des Menschen höchste Kraft geschätzt worden war, galt jetzt nur noch als eine besondere Art der Natur, wie diese bestimmten mechanischen Gesetzen unterworfen, daher unfrei, stets an den Stoff gebunden. Die theoretische Weltanschauung war die des Materialismus. Auf dem Gebiete der Moral ging auch alles Interesse auf das Äußere; Comtes Positivismus zusammen mit der Anschauung der Engländer Mill und Spencer wirkten dahin, die höchste sittliche Betätigung des Menschen in der sozialen Fürsorge zu sehen.

So trat überall das Geistige zurück. Doch es blieb nicht lange so: in der Philosophie begann es sich wieder zu rühren. Der Weckruf erscholl: Zurück zu Kant! (Liebmann). Der Neukantianismus nahm seinen Anfang. Man begann sich auf die Lehren des großen Königsberger Kritikers zu besinnen und ließ sich nicht mehr von der groben Handgreiflichkeit täuschen. Ja, man schlug wieder einmal ins Extrem, hob an Kant nur die skeptisch-kritische Seite hervor und verrannte sich in einen ziemlich inhaltslosen „Kritizismus".

Doch das war nur ein Anfang! Von anderer Seite kamen weitere Impulse. So trug Nietzsche in leidenschaftlichster Weise der Zeit seine Gedanken vor und nahm vor allem den Kampf gegen den Materialismus in der Moral auf. Hartmann erregte mit seiner Philosophie des Unbewußten die Gemüter, und in unseren Tagen hat der Jenenser Philosoph Eucken großen Einfluß auf die geistige Bewegung der Zeit gewonnen. Und alle diese

Strömungen vereinigen sich darin, die Tyrannei der Natur, die Knechtung des Geistes zu brechen und die alte und wahre Schätzung des Geisteslebens wieder heraufzuführen.

Eins ist aber auffallend: die eben angegebene Übereinstimmung tritt zurück hinter den tiefgreifenden Unterschieden zwischen den einzelnen Persönlichkeiten, die auf unsere Zeit Einfluß haben. Von ihnen gilt eben auch das, was wir von dem Charakter unserer ganzen Zeit sagten: auch sie sind noch ganz im Suchen, sie kennen noch keine gemeinsame Richtung, sondern tasten sich vorwärts in unbekanntem Land.

So hat denn das öffentliche Bewußtsein keinen festen Halt an seinen Führern, es ist schwankend und allen Einflüssen leicht zugänglich. Es sind auch nicht genug Führer da, es fehlen große, schaffende Persönlichkeiten. Daher denn der rezeptive Charakter unserer Tage: man sucht in den Schätzen der Vergangenheit, um für das eigene Schaffen einen Weg zu finden. Die großen Gestalten, die vor 100 Jahren Deutschlands edelste Kultur erzeugten, die Denker FICHTE, SCHELLING und HEGEL, der Kreis der Romantiker: sie werden wieder lebendig, an ihnen suchen wir uns wieder aufzurichten. Mit KANT begann die Rezeption unserer klassischen Kultur, heute sind wir schon fortgeschritten und rekapitulieren gewissermaßen die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts.

Ein Denker ist es besonders, dem das heutige Interesse in höchstem Maße gilt: SCHELLING. Wie mag es wohl kommen, daß gerade er, dieser problematische Geist, uns heute so viel bieten kann? Der Hauptgrund ist wohl folgender: wir haben den Charakter unserer Zeit als einen suchenden bezeichnet — nun, SCHELLING ist auch so ein Suchender, ein stets unfertiger, den es immer zu neuen Ideen treibt. So ist also der Charakter unserer Epoche mit dem SCHELLINGS im Innersten verwandt! Während FICHTE mit Konstanz und unerbittlicher Konsequenz seine Gedanken durchbildete, und HEGEL schon als junger Mann mit einem eigentlich fertigen System hervortrat, war SCHELLING ein deutscher Diderot: er befand sich in einem stetigen Wandlungsprozeß. So betont er selbst in seinen „Untersuchungen über die menschliche Freiheit“: er sei stets noch in der Untersuchung, die er in seinen Schriften wie gesprächsweise vorbringe. Mit leidenschaftlicher Energie geht er einer Gedankenrichtung nach, bis ihn die innere Dialektik der Ideen oder Einwürfe von Außen

weitertreiben und ihn zur Umgestaltung seiner Weltanschauung von Grund auf führen (vgl. zu dem Folgenden meine Arbeit „SCHELLINGS geistige Wandlungen in den Jahren 1800—1810“ Leipzig 1906).

Diese Unfertigkeit, dieses Suchen ist es, was SCHELLING unserer Zeit so sympathisch macht, man fühlt eine unbestimmte Verwandtschaft heraus. Daher beschäftigen sich viele Darstellungen jetzt mit SCHELLING. Leider fehlte uns aber bisher eine leicht zugängliche, handliche und gut angeordnete Ausgabe seiner zahlreichen Schriften. Jetzt ist diesem Mangel abgeholfen: in dem Verlage dieser Schrift ist eine dreibändige vorzügliche Ausgabe erschienen (von OTTO WEISS besorgt und von Prof. DREWS mit einem Geleitwort versehen).

So vermag jetzt jeder leicht die tiefsinnigen Werke des großen Denkers zu studieren und ist nicht — wenn er nicht die alte Ausgabe vornehmen will — auf die problematischen kleinen Auswahlbände angewiesen, die nie ein abgerundetes Bild geben und den Leser bevormunden. Von höchstem Interesse ist es, den Wandlungen dieses feinen Geistes nachzugehen. Im Jahre 1800 finden wir ihn in seinem Hauptwerke, dem „System des transzendentalen Idealismus“ auf einem Standpunkte, der zunächst dem von FICHTES Wissenschaftslehre gleicht. Auch er unterscheidet im Ich eine theoretische und eine praktische Funktion. Aber nun kommt der Fortschritt: er läßt diese beiden nicht unvereint stehen, sondern er sucht nach einer Funktion, die die unendlichen Tätigkeiten des Ich abschließt. Diese Synthese findet er nun in der Kunst. „Das allgemeine Organon der Philosophie — und der Schlußstein ihres ganzen Gewölbes — ist die Philosophie der Kunst.“ „Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ursprünglicher und ewiger Vereinigung gleichsam in einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß. — Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer, wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Rätsel sich erfüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halb durchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten.“ (Diese Stelle auch als Probe für SCHELLINGS

glänzenden Stil.) Das ist eine Anschauung, wie sie dem flachen Materialismus gerade entgegengesetzt ist! Aber danach sehnen wir uns ja — ein Idealismus allein kann uns helfen. Und einen solchen Idealismus besaß SCHELLING und seine ganze Zeit — vergleichen wir nur seine genialen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" mit den Anschauungen, die heute über das Ganze der Wissenschaft herrschen! Ein glühender Idealismus beseelte diesen Denker und seine Zeitgenossen, und ihm verdanken wir jene herrliche Kultur, wie sie die Welt noch nie geschaut. Vor der Macht des Geistes beugten sich ehrfurchtsvoll unsere großen Denker — das gab ihnen Kraft, den Sieg über alles Sinnlich-Natürliche davonzutragen!

Also SCHELLING findet den Abschluß seines Systems zunächst in der Kunst. Sein Weltbild ist demnach ein ästhetisches. Dieser ästhetische Charakter tritt bei der weiteren Fortbildung seiner Anschauung immer deutlicher hervor. Im nächsten Jahre nimmt SCHELLING nämlich schon einen wesentlich anderen Standpunkt ein, den wir mit dem Namen des Neospinozismus bezeichnen. „Darstellung meines Systems der Philosophie", „Philosophie der Kunst" und „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" sind von diesem Standpunkte aus geschrieben. An die Stelle des Ich tritt hier das Absolute, bald „Gott" genannt. Der Kantische Kritizismus ist verblaßt, SPINOZAS Metaphysik hat die Überhand gewonnen Ein charakteristisches Grundstreben des Schellingschen Geistes in dieser Epoche kommt hier uns zum Bewußtsein: ihn treibt es zum Abschluß des Weltbildes, es soll alles fertig sein, nicht mehr im Werden, und das glaubt er mit dem Begriffe des Absoluten zu erreichen. Dieses Streben nach Abschluß hängt aufs Engste mit seiner Neigung zum Ästhetizismus zusammen: einer vollendeten Wirklichkeit gegenüber kann sich der Mensch nur kontemplativ schauend und abbildend verhalten! Für ihn bleibt ja nichts zu schaffen übrig, das Wertvollste ist schon da, der Mensch ist nicht zur Vollendung des Absoluten notwendig.

Diese ästhetische Richtung in SCHELLINGS Denken ist es auch, die ihn unserer Zeit nahe bringt. Der Aufschwung, den die Kunst in den letzten Jahrzehnten genommen hat, hat den Versuch nahegelegt, von der Kunst aus eine ganze neue Kultur zu erbauen. Diese Bemühungen um eine „ästhetische Kultur" haben eine so große Ausdehnung gewonnen und so viele Gemüter bewegt, daß

wir sie nicht mehr als gleichgültig übergehen können. Diese Strömung hat ihr Vorbild an dem antiken Epikureismus: man will das Dasein mehr kontemplativ genießen, als tatkräftig in das Leben eingreifen. Man glaubt auch: die Welt ist fertig, ähnlich wie SCHELLING, und so führt auch diese Zeitströmung zu ihm hin. Verwandt damit ist eine andere Richtung, die auch SCHELLING uns nahe bringt. Man interessiert sich jetzt wieder in hohem Maße für die Zeit der Romantik, die Hauptwerke jener Zeit werden neu herausgegeben und in der Literatur entfaltet sich eine Neuromantik. Zur Romantik stand nun SCHELLING innerlich und äußerlich in engster Beziehung. Er lehrte ja, daß die Kunst nur uns zum Wesen der Dinge führen kann; in künstlerischem Schauen müssen wir die Welt erfassen. Wie verwandt diese Lehre mit den Ansichten der Häupter der Romantik ist, wird jeder leicht sehen. „Es ist überhaupt und im Ganzen die tiefere Durchdringung des philosophischen mit dem poetischen Geiste der Zeit, die Universalisierung des romantischen Geistesprozesses, was das Verdienst SCHELLINGS ausmacht“ (R. HAYM, Die romantische Schule, S. 642).

So sind es also außer dem inneren Charakter des Suchens, den SCHELLING in Verwandtschaft mit uns brachte, noch mehrere einzelne Strömungen, die uns grade diesen Denker näher bringen. Deuten wir zum Schluß noch kurz die weiteren Umbildungen in SCHELLINGS Geiste an. Er hatte mit dem Neospinozismus eine Weltauffassung erreicht, deren Weiterbildung in der eingeschlagenen Richtung nicht möglich war. SCHELLING wurde nun durch Einwürfe seines Schülers ESCHENMAYER zum Übergang zu einer anderen Auffassung gedrängt, und zwar ist es eine Wendung zu einer mehr ethischen Weltanschauung. In den Schriften „Philosophie und Religion“ und „System der gesamten Philosophie“ (1804) macht sich die Wandlung schon bemerklich. Es ist vor allem das auf ästhetischer Grundlage unlösbare Problem des Bösen, das den Denker zur weiteren Fortbildung treibt. Auf dem eingeschlagenen Wege geht SCHELLING nun weiter und erreicht in den „Untersuchungen über die menschliche Freiheit“ (1809) ein Weltbild, das hauptsächlich in zwei Punkten von seinem früheren abweicht: die Geschlossenheit der Welt ist ganz aufgegeben, Gott ist Werden, Entwickelung, nicht ruhendes Sein, und ein irrationales Prinzip wird im Weltgrunde anerkannt. Auf dieser Bahn schreitet der

Denker nun fort und kommt so von seinem lebenbejahenden Optimismus zu einer mehr pessimistischen Weltanschauung. Die Arbeiten seines späteren Lebens, Philosophie der Mythologie usw., haben trotz ihrer Phantastik großes Interesse für uns, denn ein Denker unserer Tage hat aus ihnen Anregungen geschöpft: E. v. Hartmann. Bei Schelling findet sich nämlich schon der von Hartmann in den Mittelpunkt der Weltanschauung gestellte Begriff des „Unbewußten", er bezeichnet das Unbewußte als die unsichtbare Wurzel der Natur und des Geistes und den Grund für Gesetzmäßigkeit und Freiheit.

So finden sich überall Strömungen, die mit Schelling in naher Berührung stehen, und vor allem ist es der Grundcharakter des rastlosen Suchens, der ihn mit uns verbindet. Die neue Ausgabe, auf die ich noch einmal hinweisen möchte, erleichtert es jedem sehr, sich mit dem „aktuellen" Denker bekannt zu machen und an ihm sich eine eigene Anschauung von Welt und Leben zu bilden: denn darauf kommt es ja an! Jede Rezeption muß zur Produktion werden, nur so können wir eine Geisteskultur erreichen!

III.

Schellings geistige Persönlichkeit und ihr Verhältnis zu Goethes Geisteswesen.



Wenn wir die auf den ersten Blick unendliche Mannigfaltigkeit der philosophischen Gedankenbauten begreifen, d. h. uns einen Begriff von ihnen bilden wollen, so sind wir gezwungen, sie zu schematisieren. Denn jedes Begreifen ist das Suchen einer Einheit, das Zurückführen einer Fülle von Gestalten auf einen einheitlichen Grund. So schematisieren wir — nach Aristoteles' und Linnés Vorgang — die ganze Natur, um sie begreifen zu können, in 8—9 Typen faßt sich uns das ganze Tierreich etwa zusammen. Dabei geht eine Unendlichkeit der individuellen Gestaltung zugrunde, dagegen wird aber umgekehrt auch das Individuelle durch das Typische ins rechte Licht gerückt. So können wir uns auch von einer Schemabildung auf dem so reichen Gebiete der Weltanschauung einigen Erfolg versprechen. Eine solche kann natürlich aus sehr verschiedenen Prinzipien geschehen, je nach dem Zwecke, um dessentwillen sie vorgenommen wird; will man etwa die Entwickelung der Spekulation kennzeichnen, so wird man einige Typen des Gottesbegriffes zu erkennen suchen und danach die einzelnen Systeme klassifizieren. Wir wollen hier Schellings geistige Persönlichkeit zeichnen, also den innersten Kern seiner ganzen Lebensarbeit und seiner ganzen Weltbetätigung, wir werden also bei einer Typenbildung auf die grundlegenden Geistesrichtungen der Denker zu achten haben, aus denen heraus erst das Weltbild im einzelnen erwächst. Wir können hier nicht die Induktionsreihen vorführen, aus denen die Schematisierung nach diesem Prinzip erwächst. Überblicken wir die geistigen Beanlagungen der Männer, die Weltanschauung geschaffen haben,

eines PLATO, PLOTIN, BRUNO, DESCARTES, KANT, GOETHE, SCHILLER, FICHTE, SCHELLING, HEGEL, R. WAGNER, so fällt uns auf, daß bei den einen das Schauen, bei den andern das Denken überwiegt.[1]) Der Philosoph steht der Welt gegenüber: entweder kann er sich schauend in sie vertiefen, um sie zu begreifen, oder sich denkend in sich zurückziehen. Beides ist nun bei jedem großen Denker vereint vorhanden, denn nur durch das Denken läßt sich das Schauen ordnen und nur durch das Schauen erhält das Denken Inhalt;[2]) aber die Philosophen unterscheiden sich danach, ob sie vom Schauen zum Denken kommen oder umgekehrt. Und sie unterscheiden sich auch nach der Richtung des Schauens und Denkens! Es gibt nämlich auch ein Schauen nach Innen und ein Denken nach Außen, wie es ein Schauen nach Außen und ein Denken nach Innen gibt. Diese Möglichkeiten lassen sich nun verschieden kombinieren und in dieses Schema lassen sich alle Schöpfer von Weltanschauungen nach ihrer geistigen Begabung einreihen. Aus diesen Intellekt-Typen ergeben sich nun Konsequenzen für die Ausgestaltung des Weltbildes; ein Schauen, das sich nach Innen richtet, wird immer zu einem Atomismus kommen, denn im Innern erschaut es das Gestaltlose und gleichzeitig Diskrete, (moderne Naturwissenschaft), während ein Schauen nach Außen das gestaltete, lückenlose Weltganze sieht und damit zur Auffassung der Welt als organischer Einheit kommt. (GOETHE). Ein Denken nach Innen (auf das Ich gerichtet) führt zum Monismus (Indiertum, GOETHE, HEGEL), denn das eigene Innenleben ist das erste Einheitliche, das wir kennen, ein Denken nach Außen ergibt Pluralismus (ARISTOTELES, LEIBNIZ), denn die Natur ist mannigfach. Man wird schon aus diesen Andeutungen erkennen, daß das von uns gewählte Prinzip nicht untauglich ist, uns einen Einblick in die geistigen Persönlichkeiten der Denker zu gewähren; eine nähere Durchführung würde das deutlicher zeigen.

Wenden wir uns nun zu SCHELLING, so können wir nicht zweifelhaft sein, wohin wir ihn stellen müssen. In SCHELLINGS System finden wir klar die Auffassung der Natur als eines einheitlichen Organismus, SCHELLING schaut also nach Außen, wie uns auch seine Neigung zur Kunst beweist; und wir finden bei ihm einen absoluten Monismus, er denkt also nach Innen.

[1]) vgl. auch H. St. CHAMBERLAIN: KANT. München 1906.
[2]) vgl. unten den Abschnitt: SCHELLINGS Methode.

Das sind zunächst nichts als leere Schemata, sie können uns aber helfen, SCHELLINGS gesamte geistige Persönlichkeit als einheitliche Wurzel aller Lebensbetätigung zu begreifen. Es wird uns zunächst klar, warum SCHELLING gerade eine Naturphilosophie schaffen konnte: sein schauender Geist wandte sich der Natur zu, während ein ganz nach Innen denkender wie FICHTE keinen Sinn für die Natur hatte. Bei SCHELLING hat das Schauen nicht seine Kraft dem Denken gegenüber verloren, trotzdem aber greift das Denken stets in das Schauen ein und trägt die Einheit in die Mannigfaltigkeit: nur aus einem so gefügten Geiste konnte die Naturphilosophie erwachsen, die einerseits die Natur schauend aufnimmt, andrerseits sie aber erst denkend in der Idee begreiflich macht.[1]) Oftmals scheint sich bei SCHELLING beides die Wage zu halten, und darin liegt die Größe in SCHELLINGS Schaffen; aber es überwiegt bei ihm doch leicht die Seite des Denkens, die Idee siegt über die Anschauung, abstrakte Einheit über den konkreten Organismusgedanken. SCHELLING konstruiert doch und zwingt das Schauen durch das Denken, so daß wir seine geistige Persönlichkeit nach ihrer intellektuellen Seite nun so charakterisieren können: SCHELLING schaut nach Außen und denkt nach Innen, wobei letztere Seite leise überwiegt.

Um aus diesem schattenhaften Umrisse in Begriffen ein lebendiges Bild zu gestalten, wollen wir einmal ganz von SCHELLINGS Werken absehen — es kämen sonst zu viel Wiederholungen von Dingen, die an anderer Stelle gesagt werden — und uns an die mehr persönlichen Lebensäußerungen in Briefen und an die Urteile der Großen und Beziehungen zu diesen halten, die ihm im Leben nahe standen. Aber auch der Grund für das Eigentümliche an SCHELLINGS ganzem Lebenswerk wird uns hier klar: der Grund für die unablässigen Wandlungen in seinem Denken. Sein Schauen richtet sich auf die große, unendliche Welt draußen und führt dem Denken immer neuen Inhalt zu. Die Welt ist aber unendlich und der Mensch kann immer nur etwas Endliches im Denken erfassen, also eine Seite der Welt. Nachdem diese in Gedanken umgesetzt und klar herausgearbeitet ist, führt das Schauen aber eine neue Seite dem Denken vor und dieses muß wieder an die Arbeit gehen, sie begrifflich zu formulieren; so ist bei dieser Geistesanlage eine stetige Wandelung notwendig, die

[1]) vgl. SCHELLINGS Methode.

sich bei Überwiegen des Denkens in Umwandelungen der Begriffssysteme zeigt. Ein Mann wie Hegel dagegen, der kaum nach Außen schaut, sondern nur nach Innen denkt, folgt wandellos seiner einen Idee, denn die Mannigfaltigkeit der äußeren Welt stört ihn nicht. Bei Schelling ergibt eigentlich erst die Zusammenfügung der ganzen, langen Lebensarbeit sein System, indem allmählich immer neue, ebenfalls berechtigte Seiten der Weltenschau hervortreten. So hat er selbst ja auch stets das Gefühl, in den neuen Schriften nur neue Ergänzungen der ersten Bestimmungen zu geben und stets auf dasselbe hinaus zu wollen; in diesem Sinne fügt er auch der „negativen" Philosophie die „positive" an. Da Schellings immanentes Geistesstreben darauf angelegt ist, den ganzen Weltinhalt zu erfassen, so wendet er sich auch leicht und unkritisch den neuesten, überraschenden Entdeckungen zu und ist sofort geneigt, ihre Berechtigung anzuerkennen. So ist es für uns heute kaum verständlich, wie begeistert Schelling das Auftreten neuer „Wassersucher" aufnimmt und der Lehre zustimmt, daß durch unsern Willen allein ein Pendel bewegt wird. (Brief vom 30. Juni 1807).

Daß Schellings intellektuell-geistige Persönlichkeit mit der Goethes die größte Ähnlichkeit hat, ist leicht zu bemerken. Auch er lehrt ja, daß die Welt ein Organismus ist: „Eine innere und ursprüngliche Gemeinschaft aller Organisation liegt zum Grunde". (W. A. II, 8, 253.). Er ist der Feind des Atomismus, er kämpft sein Leben lang gegen Newton, namentlich in der Farbenlehre. So schaut auch er nach Außen, sein Denken aber geht nach Innen; so lehrt er ja an tausend Stellen die Alleinheit, schwärmt für Spinoza, den er sich allerdings poetisch-deutsch zurecht macht, fühlt sich zur „Identitätsschule geboren" (Brief 15. I. 1813) und neigt zur Mystik und religiösen Ekstase.

Aus dem allen ist klar, wie verwandt er sich Schelling fühlen mußte; durch viele Aussprüche hat er uns das bewiesen. So wurde er wohl schon durch Schellings Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie" (1795) auf ihn aufmerksam. Persönlich stellte sich Schelling Mitte April 1796 auf der Durchreise durch Jena Goethe und Schiller vor, als er im Amt eines Hofmeisters die beiden jungen Riedesel nach Leipzig begleitete. Schelling schreibt über den Besuch bei Schiller: „Ich habe Schiller gesehen und viel mit ihm gesprochen. Aber lange könnte ich's bei

ihm nicht aushalten. Es ist erstaunlich, wie dieser berühmte Schriftsteller im Sprechen so furchtsam sein kann. Er ist blöde und schlägt die Augen unter, was soll da ein anderer neben ihm? Seine Furchtsamkeit macht den, mit dem er spricht, noch furchtsamer. Derselbe Mann, der, wenn er schreibt, mit der Sprache despotisch schaltet und waltet, ist, indem er spricht, oft um das geringste Wort verlegen und muß zu einem französischen seine Zuflucht nehmen, wenn das deutsche ausbleibt. Schlägt er die Augen auf, so ist etwas Durchdringendes, Vernichtendes in seinem Blick, das ich noch bei niemandem sonst bemerkt habe . . . SCHILLER kann nichts Uninteressantes sagen, aber was er sagt, scheint ihm Anstrengung zu kosten. Man scheut sich, ihn in diesen Zustand zu versetzen. Man wird nicht froh in seinem Umgang."[1]) SCHILLER muß einen günstigen Eindruck von SCHELLING gewonnen haben, denn am 10. April 1798, nachdem SCHELLINGS „Ideen zu einer Philosophie der Natur" und „Von der Weltseele" erschienen waren, die GOETHE sehr gefallen hatten, schreibt er an diesen: „Es wäre sehr gut für uns jenaische Philosophen, und selbst Ihnen würde es nicht unangenehm sein, das hiesige Personale mit einem so guten Subjekt vermehrt zu haben." Allerdings hatte GOETHE im Januar 1798 im Hinblick auf die Ideen zur Naturphilosophie geschrieben, „daß von den neuern Philosophen wenig Hilfe zu hoffen ist", bei der Fortbildung der Farbenlehre. Trotzdem verwendet sich GOETHE energisch für SCHELLINGS Berufung nach Jena. So schreibt er schon am 27. Juni 1798 an den Minister Voigt: „SCHELLINGS kurzer Besuch war mir sehr erfreulich; es wäre für ihn und uns zu wünschen, daß er herbeigezogen würde . . . Die Tätigkeit des jenaischen Kreises würde durch die Gegenwart eines so wackeren Gliedes vermehrt werden, und ich würde bei meiner Arbeit durch ihn sehr gefördert sein". „Ich nehme mir die Freiheit, sein Buch „von der Weltseele" Ihnen als eigen anzubieten, es enthält sehr schöne Ansichten und erregt nur lebhafter den Wunsch, daß der Verfasser sich mit dem Detail der Erfahrung immer mehr und mehr bekannt machen möge."[2]) (Dieser letzte Hinweis ist, wie wir gleich sehen

---

[1]) Aus SCHELLINGS Leben, in Briefen, herausgegeben von PLITT, Leipzig 1869, I. S. 113.

[2]) vgl. Zwei ungedruckte GOETHE-Briefe, mitgeteilt von Burkhardt, Grenzboten 1877.

werden, für GOETHE im Verhältnis zu SCHELLING sehr bezeichnend). SCHELLING betont: „Ich bitte Sie, zu bemerken, daß mich das ganze nicht Eine Bitte gekostet hat, daß ich mit GOETHE deshalb kein Wort geredet, auch nicht an ihn geschrieben. Sie können daraus schließen, daß es mir in Jena trefflich gehen wird."[1]) Und GOETHE schreibt an ihn: „Ew. Wohlgeboren erhalten hierbei das gnädigste Reskript abschriftlich, das Serenissimus Ihretwegen an die Akademie zu Jena erlassen haben. Indem ich dadurch die Wünsche ihrer jenaischen Freunde und die meinigen erfüllt sehe, so bleibt mir nichts übrig als zu hoffen, daß Sie in ihrem neuen Verhältnis diejenigen Vorteile für sich selbst finden möchten, die wir für uns von Ihrer Mitwirkung zu erwarten haben."[2]) Auf der Reise nach Jena begeistert sich SCHELLING unter Führung der SCHLEGELS an den Wunderwerken der Gemäldegalerie in Dresden und SCHILLER macht KÖRNER auf ihn aufmerksam[3]) SCHELLING fühlt sich bald heimisch in seinem neuen Beruf und gibt die „Zeitschrift für spekulative Physik" heraus; darauf bezugnehmend schreibt GOETHE: „Seitdem ich mich von der hergebrachten Art der Naturforschung losreißen . . . mußte, habe ich selten hierher oder dorthin einen Zug verspürt; zu ihrer Lehre ist er entschieden. Ich wünsche eine völlige Vereinigung, die ich durch das Studium Ihrer Schriften, noch lieber durch Ihren persönlichen Umgang, sowie durch Ausbildung meiner Eigenheiten ins Allgemeine . . . zu bewirken hoffe und die um desto reiner werden muß, je langsamer ich zu verfahren, je getreuer ich meiner eigenen Denkart dabei treu zu bleiben genötigt bin".[4]) Diese so überaus zustimmenden Worte sind unter dem Eindrucke der philosophischen Naturbetrachtung geschrieben, und zeigen uns, wie sehr GOETHE mit dieser Richtung des Schellingschen Denkens einverstanden war. In seiner Naturphilosophie trat bei SCHELLING eben die Seite des Schauens nach Außen am klarsten hervor und gleichzeitig fehlte nicht der Monismus, der aus dem Denken nach Innen entsprang. Mit beidem fühlte GOETHE sich identisch und hoffte eine völlige Vereinigung, indem er seine Eigenheiten zur Allgemeinheit erhöbe. GOETHE erkennt hier

[1]) Aus SCHELLINGS Leben, I, 229.
[2]) A. a. O. I, S. 23.
[3]) SCHILLER an KÖRNER, 31. Aug. 1798.
[4]) Aus SCHELLINGS Leben I, 314.

klar, was ihn von SCHELLING auch in der Naturphilosophie noch trennt: die Abstraktion. Bei ihm herrscht immer das „gegenständliche Denken", die abstrakte Einheit siegt nie über die organische Mannigfaltigkeit. Diese Differenz tritt der späteren Entwickelung SCHELLINGS gegenüber immer klarer hervor.

Mit SCHILLER gestalteten sich die persönlichen Beziehungen gleich anfangs nicht so eng, als man von beiden Seiten wohl erwartet hatte. Zwar schreibt SCHILLER gleich nach SCHELLINGS Ankunft: „SCHELLING ist mit sehr viel Ernst und Lust zurückgekehrt; er besuchte mich gleich in der ersten Stunde seines Hierseins und zeigt überaus viel Wärme." (5. Oktober 1798 an GOETHE.) Es wollte sich aber doch kein rechter persönlicher Verkehr entspinnen; den Grund dafür haben wir natürlich in den engen Beziehungen SCHELLINGS zur Romantik zu suchen, und daß diese sich mit SCHILLER verfeindete, ist ja bekannt. Aber auch mit GOETHE wollte es nicht recht gehen: „Es ist ein so unendlich seltener Fall, daß man sich mit und aneinander bildet, daß es mich nicht mehr wundert, wenn eine Hoffnung, wie die auf eine äußere Kommunikation mit SCHELLING, auch fehl schlägt. Indessen können wir doch immer zufrieden sein, daß er uns so nahe ist, indem wir doch immer gewissermaßen das, was er hervorbringt, werden sehen; auch macht's sich vielleicht noch mit der Zeit" (An SCHILLER, 22. Dez. 1798). Durch SCHELLINGS Naturphilosophie werden dann die Beziehungen enger und einen Monat nach jenem oben zitierten zustimmenden Schreiben GOETHES bittet ihn CAROLINE, sich doch SCHELLINGS anzunehmen, der nach dem plötzlichen Tode seiner Braut, AUGUSTE BÖHMER, in schmerzliche Melancholie und Untätigkeit versunken war: „Ich bin selbst müde und krank und nicht imstande, ihm die kräftige Ansicht des Lebens hinzustellen, zu der er berufen ist. Sie können es, Sie stehen ihm so nah von seiten seiner höchsten und liebsten Bestrebungen . . . Sie haben das Gewicht über ihn, was die Natur selber haben würde, wenn sie ihm durch eine Stimme vom Himmel zureden könnten... Lassen Sie ihn einen hellen, festen Blick auf sich tun. Sie werden durch jeden Wink auf ihn wirken, denn mag er noch so verschlossen und starr erscheinen, glauben Sie nur, sein ganzes Wesen öffnet sich innerlich vor Ihnen . . . Meine Augen sind trübe, ich sehe nur noch, daß er leben muß und alles Herrliche ausführen, was er sich gedacht hat" (26. November 1800.) In

diesen Zeilen findet sich eine sehr tiefe Charakteristik SCHELLINGS, auf die wir noch näher eingehen werden: SCHELLING ist starr und doch leicht zu beeinflussen — ein Widerspruch, den wir noch begreifen werden.

CAROLINENS Bitte wurde von GOETHE in liebenswürdigster Weise erfüllt und SCHELLING weilte in den Weihnachtsferien 1800/1801 in GOETHES Hause. Gemeinsam feierten sie mit SCHILLER und STEFFENS, einem norwegischen Schüler SCHELLINGS, im Weimarer Schlosse den Anbruch des neuen Jahrhunderts.[1]) Kurz danach aber wurde für GOETHE seine Beziehung zu den Naturphilosophen fast verhängnisvoll. SCHELLING hatte bei den Medizinern großen Anklang gefunden und hatte selbst die von dem Schotten BROWN 1779 aufgestellte „Erregungstheorie" verallgemeinert und aus dem Wesen des Organismus deduziert. Um die praktischen Konsequenzen seiner Ideen kennen zu lernen, ging er im Sommer 1800 nach Bamberg, um im Krankenhause bei seinen Schülern MARCUS und RÖSCHLAUB die Praxis der Brownschen Methode zu lernen. Als nun GOETHE in den ersten Tagen des neuen Jahrhunderts im Jenenser Schlosse stark erkrankte, behandelte ihn ein „junger Freund", unter dem wir uns wohl nur SCHELLING denken können, nach der Brownschen Methode.[2]) Das half kurze Zeit, dann aber wurde das Übel in Weimar so schlimm, daß man am 7. Januar einen Gehirnschlag fürchtete und noch am 12. Januar Frau v. STEIN an ihren Sohn schreibt, daß der Tod immer noch möglich sei! Man denke, was hier auf dem Spiele stand — zu Deutschlands und des Geisteslebens Heil erholte sich GOETHE aber wieder. Ob SCHELLING irgendwelche direkte Schuld an dieser Krankheit gehabt hat, ist zweifelhaft; GOETHE hat ihm jedenfalls nicht gezürnt, sondern schreibt am 1. Februar 1801 an ihn: „Ich danke Ihnen herzlich für den Anteil an meiner Genesung, möge es sich doch recht bald schicken, daß ich das Vergnügen habe, Sie auf einige Tage wieder zu sehen".[3]) Ein höchst interessantes Urteil hören wir dann am 19. Februar 1802 von ihm, an SCHILLER gerichtet: „Mit SCHELLING habe ich einen sehr guten Abend zugebracht. Die große Klarheit, bei der großen Tiefe, ist immer sehr erfreulich. Ich würde ihn öfters sehen, wenn ich nicht noch auf poetische

[1]) vgl. STEFFENS: Was ich erlebte.

[2]) vgl. GOETHES „Tag- und Jahreshefte".

[3]) vgl. H. DÜNTZER: Ungedruckte Briefe aus KNEBELS Nachlaß 2, 1.

Momente hoffte, und die Philosophie zerstört bei mir die Poesie, und das wohl deshalb, weil sie mich ins Objekt treibt. Indem ich mich nie rein spekulativ verhalten kann, sondern gleich zu jedem Satze eine Anschauung suchen muß, und deshalb gleich in die Natur hinausfliehe." Hier bestätigt uns GOETHE selbst seine Differenz von SCHELLING, die trotz aller Harmonie vorhanden ist: GOETHE sucht stets die Anschauung in erster Linie, nie kann er bei der bloßen Begriffsentwicklung stehen bleiben, während SCHELLING eben spekuliert. So sehen wir wieder, daß beide Genien zwar sich stark anziehen, weil sie beide nach Außen schauen und nach Innen denken; bei SCHELLING aber überwiegt das Denken, bei GOETHE das Schauen. — Und darin liegt im tiefsten Grunde der Unterschied ihrer geistigen Betätigungen: der Denker muß ja von der bunten Mannigfaltigkeit abstrahieren, ihm sinkt ihr Wert vor dem reinen Geiste auf eine niedere Stufe. Der Dichter dagegen wäre gelähmt, wenn er nur auf den reinen, aber auch leeren Geist sehen würde und ihn nur etwa darstellen wollte: dann müßte er ja zum Denker werden, denn der adäquateste Ausdruck des absolut Geistigen ist die Begriffsphilosophie. Der Dichter muß bei der Fülle der Gestalten verweilen, er muß ihnen einen hohen Wert zumessen, das ist sein Lebensprinzip. Er muß auch im menschlichen Leben die Vielgestaltigkeit und damit auch die dunklen Seiten erkennen, ja durchleben, damit eben seine Dichtung nicht eine Abstraktion wird; der Denker dagegen wird vom Geiste aus diese Schattenseiten des Lebens als nichtseiend verachten, er wird — je größer er ist, desto mehr — auf ethische Reinheit dringen.

So kreuzen sich dichterische und denkerische Beanlagung im Innersten, und wenn beide in einem Geiste sind, d. h. wenn in demselben Individuum bald das Schauen, bald das Denken während des Schaffens überwiegt, so kommen unreine Dichtungen und unreines Denken zustande, so namentlich in der Romantik. Jede Größe beruht auf Einseitigkeit, so bei SCHELLING, so bei GOETHE. Wenn Anlagen, die einander stören, in einem Geiste vorhanden sind, so gibt es zwitterhafte Mischprodukte, so die symbolischen Romane und Dichtungen der Romantik (Heinrich v. Ofterdingen, Romanzen vom Rosenkranz etc.). Unser schematisches Prinzip leistet uns also gute Dienste, um die tiefsten Kontraste geistiger Persönlichkeit zu begreifen.

Im März 1802 schreibt GOETHE wieder an SCHILLER: „SCHELILNG hat ein Gespräch geschrieben: Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Was ich davon verstehe, oder zu verstehen glaube, ist vortrefflich und trifft mit meinen innigsten Überzeugungen zusammen.“ Ganz — das fühlte GOETHE — konnte er die Spekulation nicht verstehen, es fehlte ihm an dem inneren Organ dazu, und schließlich versteht der Mensch ja immer nur das von anderen, was er selbst schon einmal gedacht hat. An SCHELLINGS persönlichem Erleben, der Ehescheidungsangelegenheit zwischen CAROLINE und A. W. SCHLEGEL und der Verheiratung SCHELLINGS mit CAROLINE nahm er regen Anteil, ja, er hat sogar daraus die Anregung zu seinen „Wahlverwandtschaften“ erhalten: „General VON RÜHLE erzählte mir [VARNHAGEN VON ENSE], GOETHE selbst habe ihm einmal gesagt, er habe die erste Anregung zu den „Wahlverwandtschaften“ durch SCHELLING erhalten“ . . .[1]) Auch 1814 lesen wir noch in einem sehr freundlichen Brief an SCHELLING: „Bleiben Sie überzeugt, daß ich allem, was Sie öffentlich zu äußern für gut halten, die größte Aufmerksamkeit schenke, um mich einigermaßen für den Verlust zu entschädigen, den ich dadurch erleide, daß ich mich schon seit so langer Zeit nicht mehr so schnell wie vormals durch Ihre geistreiche und gründliche Unterhaltung über die Angelegenheiten zurecht finden kann, die mich immerfort auf meine eigene Weise beschäftigen“.[2]) Und ein Jahr vor seinem Tode hat GOETHE sich nochmals äußerst lobend über SCHELLING ausgesprochen, bei Gelegenheit von SCHELLINGS Rede an die Studenten in München (1830): „Die Rede ist durch und durch gut, und man freut sich einmal wieder über das vorzügliche Talent, das wir lange kannten und verehrten.“ (GOETHE zu ECKERMANN, 21. Februar 1831.)

Trotz allem aber war eine völlige Harmonie nicht möglich, da die geistigen Anlagen einerseits einander zu ähnlich, anderseits aber different waren. Die philosophische Tätigkeit richtete sich im wesentlichen auf dasselbe Gebiet, sie wurde aber mit verschiedenen Organen vorgenommen, so daß gerade wegen der Ähnlichkeit eine Störung unvermeidlich war; mit SCHILLER dagegen konnte GOETHE, bei so gänzlich verschiedener Begabung,

---

[1]) GOETHE im Gespräch, Insel-Verlag, 1906, Nr. 140.

[2]) Aus SCHELLINGS Leben, II, 342.

viel eher harmonieren.[1]) Was GOETHE im Grunde gegen SCHELLING hatte, seine Abneigung gegen abstrakte Metaphysik, hat er uns ja oft genug gesagt. Ihn zog es eben zur „schönen, grünen Weide", die abstrakten Begriffe waren ihm nur Worte. So heißt es ja im Faust (Schülerszene, I. Teil):

„Nachher, vor allen andern Sachen,
Müßt Ihr Euch an die Metaphysik machen!
Da seht, daß Ihr tiefsinnig faßt,
Was in des Menschen Hirn nicht paßt,
Für was drein geht und nicht drein geht,
Ein prächtig Wort zu Diensten steht . . .
Mit Worten läßt sich trefflich streiten,
Mit Worten ein System bereiten,
An Worte läßt sich trefflich glauben,
Von einem Wort läßt sich kein Jota rauben."

Was GOETHE gegen die Spekulation hat, ist die Abneigung gegen bloße Begriffe, die über Welt und Leben schweben, ohne deren reichen Gehalt aufzunehmen; kurz, der Intellektualismus ist ihm zuwider. Daß er damit einen wunden Punkt der älteren Spekulation getroffen hat, läßt sich nicht leugnen. Bei seinem Denken nach Innen ging SCHELLING ja von FICHTE aus, dessen Schauen und Denken ganz auf das Ich gerichtet war; dieses Ich ließ sich nur begrifflich fassen und SCHELLING leidet unter dieser Einseitigkeit. Ein umfassenderes Denken nach Innen wäre nicht zum „Ich" gekommen, sondern zum umfassenderen Prozeß des Geisteslebens. Bei FICHTE ist das auch prinzipiell der Fall, nur der irreführende Begriff des Ich hindert ein Klarwerden darüber. So hat sich in der älteren Spekulation noch nicht das Prinzip durchgesetzt, vom geistigen Leben auszugehen, wie es auch ein GOETHE gewünscht hat. Etwas anderes kommt hinzu, was GOETHE schon bei FICHTES Atheismusstreit abgestoßen hatte und was ihn jetzt auch gegen SCHELLING einnahm: das ist der revolutionäre Charakter der neuen „Transzendental-Philosophie". In der Naturphilosophie tritt diese Seite naturgemäß zurück, aber im Verlauf von SCHELLINGS weiterer Entwicklung ist sie doch überall zu spüren. Es ist die Richtung, die GOETHE in der Baccalaureus-Szene des

[1]) „Mein Verhältnis zu SCHILLER gründete sich auf die entschiedene Richtung beider auf einen Zweck, unsere gemeinsame Tätigkeit auf die Verschiedenheit der Mittel, wodurch wir jenen zu erreichen strebten." (GOETHE.) Vgl. S. 80.

2. Teiles des Faust charakterisiert hat — jedenfalls ist man zu der Annahme berechtigt, die DÜNTZER zuerst ausgesprochen hat, daß GOETHE auch an den transzendentalen Idealismus dabei dachte, wenn auch, wie BAUMGART betont, im Ganzen der Faust-Komposition die Bedeutung allgemein in der Darstellung der Geniesucht, mit Aufklärerei verbunden, liegt, wie sie in jener Zeit sich breit machte. GOETHE hat ja auch selbst zu ECKERMANN gesagt auf dessen Frage: „Ist in dem Baccalaureus nicht eine gewisse Klasse ideeller Philosophen gemeint?“ — „Nein, es ist die Anmaßlichkeit in ihm personifiziert, die besonders der Jugend eigen ist . . .“ (6. Dezember 1829). Andererseits gehen die Verse:

„Hat einer dreißig Jahr vorüber,
So ist er schon so gut wie tot.
Am besten wär's, euch zeitig totzuschlagen“

auf ein Kraftwort von FICHTE zurück. So hat GOETHE also sicher auch an die genialen Philosophen in seiner Szene gedacht, wie auch unsere weiteren Bemerkungen wahrscheinlich machen werden. Jedenfalls ist GOETHES Stellung zu SCHELLING durch folgende Zeilen treffend charakterisiert:

„Erfahrungswesen! Schaum und Dust!
Und mit dem Geist nicht ebenbürtig!
Gesteht! was man von je gewußt,
Es ist durchaus nicht wissenswürdig“ . . .
„Wenn ich nicht will, so darf kein Teufel sein.“
Mephistopheles: „Original, fahr' hin in deiner Pracht!
Wie würde dich die Einsicht kränken:
Wer kann was Dummes, wer was Kluges denken,
Das nicht die Vorwelt schon gedacht?[1])
Doch sind wir auch mit diesem nicht gefährdet,
In wenig Jahren wird es anders sein:
Wenn sich der Most auch ganz absurd gebärdet,
Es gibt zuletzt doch noch n' Wein.“

Wir hören den ruhigen, abgeklärten GOETHE, wie er mit leisem Lächeln das Himmelstürmen der jungen Kraftgenies ablehnt, doch immer mit der Hoffnung: Es gibt zuletzt doch noch n' Wein.

[1]) Der törichtste von allen Irrtümern ist, wenn junge gute Köpfe glauben, ihre Originalität zu verlieren, indem sie das Wahre anerkennen, was von andern schon anerkannt worden.“ (GOETHE.)

Die Verachtung der Erfahrung ist es ja, was die Denker damals vom Dichter GOETHE trennt, und was SCHELLING auch von den dichtenden Romantikern entfernt. Diese, mit ihrem Ideal der Universalpoesie, wollten ja den ganzen Weltinhalt schauend abbilden, und so tritt bei ihnen das Schauen ganz in den Vordergrund.

Das Hervortreten des Denkens gegenüber dem Schauen bedingt bei SCHELLING auch seine revolutionäre Überschwenglichkeit. Der Geist wird immer wieder freischwebend bei ihm, er erscheint in absoluter Allmacht, er schwingt sich frei empor über alles Empirische. Das ist ja nur zu begreiflich bei einem Manne, der so lebhaft das Heraufsteigen einer neuen geistigen Zeit fühlte. Diesem bei der genialen Kraft so verständlichen Gefühle, etwas ganz Neues zu schaffen, hält GOETHE seine weise Einsicht entgegen: die Vorwelt hat schon alles das gedacht! Aber man muß das Alte erwerben, um es zu besitzen!

„Das Wahre war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden,
Das alte Wahre fass' es an."

Diese hoheitsvolle Besonnenheit ist es neben der Betonung des Schauens, die GOETHE von SCHELLING trennt — beides hängt eng zusammen. GOETHES Auge ruht rein und klar auf den Dingen, wie SCHILLER sagt, sein Schauen wird nicht durch das Denken gekreuzt; so sieht er denn auch objektiver die Geistesentwicklung in der Menschheit, er sieht in den spekulativen Gedanken ein „altes Wahres". Vorsichtig und kritisch steht GOETHE von Anfang an der Entwickelung der freischwebenden Spekulation gegenüber. So hören wir von PAULUS aus den neunziger Jahren, daß GOETHE mit „sehr behutsamer Aufmerksamkeit" der hyperphysischen Selbsttäuschung des absoluten Spekulierens zusah. „Was das Hinüberblicken in das absolute Hyperphysische in der Philosophie betrifft, so wollte GOETHE die Philosophen von Profession darüber, wie er zu sagen pflegte, gerne gewähren lassen, soviel sie könnten. . ." GOETHE sagte oft wünschend und hoffend: „Je mehr man sich an dem Spekulieren über das Übermenschliche trotz aller Warnungen KANTS vergeblich abgemüht haben wird, desto vielseitiger wird dereinst das Philosophieren zuletzt auf das Menschliche, auf das geistig und körperlich Erkennbare der Natur[1]) gerichtet und

[1]) Von mir gesperrt!

dadurch eine wahrhaft so zu benennende Naturphilosophie erfaßt werden".[1]) Wir sehen, es ist von Anfang an dieselbe Überzeugung, von der aus Goethe Schelling kritisch gegenüber steht, die eben durch sein reineres Schauen bedingt ist. Am kürzesten faßt sich Goethes Stellung zu Schelling in dem Urteil zusammen, daß er 1812 über Schellings Schrift „Von den göttlichen Dingen" fällt. „Ein Buch, welches mich erschreckt, betrübt und wieder auferbaut hat, ist von Schelling gegen Jakobi". (An Knebel, 25. III. 1812.) Anziehung und Abstoßung — das ist das Verhältnis. Dieses zwiespältige Gefühl spricht sich auch klar bei der Frage der zweiten Berufung Schellings nach Jena aus. Für die erste Berufung war die Naturphilosophie ausschlaggebend; immer mehr aber tritt das reine Spekulieren hervor, und mit ihm das Revolutionäre. So stimmt denn Goethe gegen Schellings Berufung 1816. Er sagt zwar auch jetzt wieder, er verdanke dem „vorzüglichen Manne" manches, was er sich zueignen konnte. Trotzdem verhält er sich ablehnend der Berufungsfrage gegenüber, und zwar mit ausdrücklicher Betonung der Fichteschen Affäre, „den wir mit ähnlicher Kühnheit, als jetzt obwaltet, eingesetzt, doch zuletzt nicht halten konnten." . . . „Wollte man die Akademie Jena wahrhaft neu fundieren, so müßte es nicht auf die früher von uns schon einmal versuchte Weise geschehen, sie auf revolutionäre Wege zu stoßen, sondern sie auf die reine Höhe der Kunst und Wissenschaft, auf welche gewiß Europa jetzt gelangt ist, zu stellen, zu erhalten und zu sanktionieren". . . . „Sie werden mir gewiß persönlich verzeihen, wenn es mir komisch vorkommt, wenn wir zur dritten Säkularfeier unseres protestantisch wahrhaft großen Gewinnes das alte überwundene Zeug nun wieder unter einer erneuten mystisch-pantheistischen, abstrus-philosophischen, obgleich im Stillen keineswegs zu verachtenden Form wieder eingeführt sehen sollten". (An Voigt, 27. II. 1816).

Schiller, der Kantianer, nimmt Schelling gegenüber dieselbe Stellung ein, wie Goethe, wenn auch von ganz anderen Voraussetzungen aus; für Schellings weltüberfliegende Spekulation hat er von Anfang an ein Kopfschütteln. So schreibt er 1802 ausdrücklich an Goethe, es sei ihm ganz klar geworden, „daß von der transzendentalen Philosophie zu dem wirklichen Faktum noch eine

[1]) Goethe im Gespräch. S. 40 f.

Brücke fehlt . . . Man sieht . . . , daß die Philosophie und die Kunst sich noch gar nicht ergiffen und wechselseitig durchdrungen haben, und vermißt mehr als jemals ein Organon, wodurch beide vermittelt werden können . . . So ist es denn nicht anders möglich, als daß das Allgemeingesagte hohl und leer, und das Besondere platt und unbedeutend ausfällt". (20. Jan. 1802).

So spiegelt sich lebensvoll das Bild der geistigen Persönlichkeit SCHELLINGS nach ihrer intellektuellen Seite in der Stellung, die GOETHE und SCHILLER zu ihm einnehmen. Eine Anziehung war nur dadurch möglich, daß bei SCHELLING trotz allen „Denkens" das Schauen auch zu seinem Rechte kam — während es bei FICHTE und HEGEL in der Richtung nach Außen ganz unterdrückt war, daher sie denn auch in keiner näheren Beziehung zu den Dichtern stehen. SCHELLINGS Beanlagung zum Dichten sehen wir aus seinen mehrfachen poetischen Versuchen und Dialogen (BRUNO), auch CAROLINE beurteilt ihn so: „Ich sehe es klar, wie sich deine Nachzeichnung der dichtenden Natur von selbst zu einem herrlichen Gedicht ordnen wird. Du entsinnst dich des kleinen Gedichtes von GOETHE, wo Amor die Landschaft malt, er malt sie nicht, er zieht nur den Schleier von dem, was ist, und dann kommt ein Punkt, wo die Sonnenstrahlen so hell wieder glänzen — ja so wird dein Genie die Liebe werden, die alles belebt". (Januar 1801). Sehr klar hat J. D. GRIES, der Übersetzer des Tasso, SCHELLINGS Doppelbeanlagung erkannt; er traf mit ihm 1798 in Dresden zusammen und fuhr gemeinsam mit ihm und FICHTE nach Jena. Er beurteilt ihn so: „Der Schwung seines Geistes ist höchst poetisch, wenn er gleich nicht das ist, was man einen Dichter nennt".[1])

Für SCHELLINGS schauende Begabung haben wir — außer in seinem ganzen Lebenswerke — auch lebendige Zeugnisse in seiner Naturbeobachtung und Naturliebe. Wie lebendig weiß er die Natur in seinen Briefen den Eltern zu schildern, wie fein sieht er und fühlt er mit der Natur! „Nachmittags ging's nach Heidelberg. Ich habe wenig schönere Gegenden gesehen, als die von Neckargmünd nach Heidelberg. Gleich vor dem Städtchen zieht sich der Berg hinan, und wird allmählich höher, bis man den Neckar ganz tief zu seinen Füßen hat. Der Himmel hatte

---

[1]) Aus dem Leben von J. D. GRIES, 1855. S. 28.

sich diesen Nachmittag aufgeklärt, die Sonne schien warm, der Schnee war hier schon ziemlich verschwunden, alles schien gemacht, uns in Entzücken zu setzen. Die drei Stunden Wegs hat man rechts und links steile, romantische Berge, mit wildwachsendem, regellosen Holz bedeckt, schroffe, zum Teil kolossalische Felsen, unter denen man vorbeifährt, und die alle Augenblicke den Einsturz zu drohen scheinen".[1])

Er liebt die Natur und wenn es ihm irgend möglich ist, zieht er sich zur Arbeit in sie zurück und fühlt sich neu gestärkt durch sie. „Schon seit vorigem Monat habe ich mich auch auf das Land in fast völlige Waldeinsamkeit begeben, wo ich ungestört arbeite und einmal wieder die angeborene Waldlust befriedigen kann. Hier geht es denn mit dem Arbeiten viel besser von statten." (Hessellohe bei München, 18. Aug. 1811.)[2]) Für den nächsten Sommer sucht er sich ein anderes idyllisches Plätzchen aus: „Ich habe mir für diesen Sommer einen ordentlichen kleinen Landsitz gemietet; eine Mühle, eine kleine Kapelle und ein Schlößchen machen den kleinen Platz aus, den man Mariä-Einsiedel nennt. . ."[3]) „Wie froh bin ich in dieser Stille! Im Gedränge der Menschen, im täglichen Umtrieb der Geschäfte verlieren wir uns selbst. Die Einsamkeit erlaubt uns, auch wieder an uns selbst, an unser Liebstes und Bestes zu denken; da finden wir im eigentlichen Verstande unser Inneres wieder und freuen uns, daß es noch da ist. — Warum ist das Herz des Menschen auch darin wie die Erde, daß immer eine Seite ins Dunkel zurücktreten muß, damit die andere beleuchtet sei? . . . Vor mir im Süden liegt, in der schönsten Perspektive, das herrliche Gebirge, von dessen noch mit Schnee bedeckten Gipfeln die Sonne golden widerstrahlt; ich glaube in den Vertiefungen den Frühlingsdampf jener romantischen Seen zu erblicken, nach denen mich immer eine besondere Sehnsucht hinzieht."[4]) Es ist dies wohl eine der schönsten Stellen aus SCHELLINGS so interessantem Briefwechsel. — Später weilt er häufiger an den „romantischen Seen", namentlich am Walchensee. SCHELLINGS Wirklichkeitssinn ist namentlich zur Zeit, als er seine Naturphilosophie schuf, stark ausgeprägt und im Vordergrunde.

---

[1]) Aus Schellings Leben, I. S. 98.
[2]) a. a. O. II, S. 262.
[3]) a. a. O. II, S. 306.
[4]) a. a. O. II, S. 310.

1799 empört sich SCHELLINGS schauende und dichterische Beanlagung gegen die verblaßte Religion, wie sie SCHLEIERMACHER verkündete und er schrieb ein „Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens", von dem im Jahre 1800 Teile in der „Zeitschrift für spekulative Physik" erschienen. Hier lesen wir in „HANS SACHS GOETHES Manier" (SCHLEGEL):

Darum so will auch ich bekennen,
Wie ich in mir es fühle brennen,
Die Materie sei das einzig Wahre,
Unser aller Schutz und Rater,
Aller Dinge rechter Vater,
Alles Denkens Element,
Alles Wissens Anfang und End.
Halte nichts vom Unsichtbaren,
Halt mich allein am Offenbaren,
Was ich kann riechen, schmecken und fühlen,
Mit allen Sinnen darinnen wühlen." . . .
„Drum ist eine Religion die Rechte,
Müßt sie in Stein und Moosgeflechte,
In Blumen, Metallen und allen Dingen
So zu Luft und Licht sich dringen,
In allen Höhen und allen Tiefen
Sich offenbaren in Hieroglyphen."

Wir hören den dichtenden Denker, der im Innersten sich jetzt den Romantikern verwandt fühlt.

Diesem aus dem Schauen entspringenden Wirklichkeitssinne entspricht auch SCHELLINGS dem vollen Leben zugewandte Art; ihm genügt es nicht, sich wie ein KANT oder SPINOZA vom Leben auszuschließen und in stiller Beschaulichkeit nur dem Ausspinnen seiner Gedanken zu leben. Er will auf die Menschen wirken, lebendig wirken durch Rede und Schrift. Um Lebensvertiefung ringt er in seiner so bedeutsamen „Freiheitslehre",[1]) die Wissenschaft muß letzten Endes mit dem Leben zusammenhängen, das betont er sehr häufig. So schreibt er 1805 an WINDISCHMANN: „Ich reiche Ihnen die Hand zum ewigen Bündnis für das, was unsere gemeinschaftliche Religion ist — Darstellung des Göttlichen in Wissenschaft, Leben und Kunst und Verbreitung der All-

[1]) vgl. unten SCHELLINGS Gotteslehre und das religiöse Suchen usw.

Anschauung und Befestigung derselben in den Gemütern der Menschen."[1]) „Die Zeit ist gekommen, wo unsere Sache eine größere Öffentlichkeit annehmen muß; wo wir reden müssen, nicht zum Pöbel, sondern zum Volk, nicht populär . . . sondern durchdringend, ergreifend, faßlich wie der Reformator . . . Von selbst bringt die Idee dieser Unternehmung mit sich, daß gerade diejenigen Seiten der Philosophie, wodurch sie mit dem Leben zusammenhängt, zuerst und fast ausschließlich bearbeitet werden müssen." 1812 schreitet SCHELLING zur Gründung der „Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche", die sich — wie schon ihr Titel ankündigt — an das Volk im höchsten Sinne wendet. Sie soll nicht so sehr der reinen Wissenschaft, als ihrem Verhältnis zum Leben gewidmet sein[2]): „Seit vielen Jahren habe ich die anfängliche Bescheidenheit, bloß für Wissenschaft und Schule . . . zu wirken, mehr und mehr aufgegeben und einsehen müssen, daß die Vorsehung eine Veränderung der ganzen Denkart und keinen Teil verschmäht will. . . . Polemik tut Not, aber ganz andere, die mit Blitzen vom Himmel, mit Donnern der Begeisterung niederwirft, mit sanften Wehen eines göttlichen Geistes die gesunden Keime belebt."[3]) Als 1816 der Plan einer zweiten Berufung nach Jena ihm bekannt wird, will er ihm, trotz aller Bedenken, doch folgen, da ihm der Gedanke zu lockend ist, „dadurch unter göttlichem Segen für ganz Deutschland etwas Entscheidendes zu tun und ein wohltätiges Licht anzustecken."[4]) 1840 tritt dann der König von Preußen durch Vermittlung von BUNSEN an SCHELLING heran, um ihn für Berlin zu gewinnen. Der letztere schreibt ihm: „Der König fühlt . . . das Elend, worin Stillstand und Versumpfung alles realen Lebens in Staat und Kirche und der Übermut und Formalismus der Schule des leeren Begriffs das teure Vaterland gestürzt. . . . Er gedachte — um mich seiner . . . Worte zu bedienen — ‚der Drachensaat des Hegelschen Pantheismus, der flachen Vielwisserei und der gesetzlichen Auflösung häuslicher Zucht, deren Ernte in jene Tage fallen muß.' . . . Er wünscht Sie an seine Universität als den Lehrer der Zeit, weil er weiß, daß ein ganzes Geschlecht . . . dieses Lehrers harrt, daß das ins Stocken ge-

[1]) Von mir gesperrt!
[2]) a. a. O. II, S. 303.
[3]) a. a. O. II, S. 295.
[4]) a. a. O. II, S. 366.

ratene Leben der Wissenschaft nur des befruchtenden Anregens vom Meister bedarf, um kräftig aufzusprießen. Er beruft Sie also nicht zu einer von ihm oder von Ihnen selbst gewählten Stellung, sondern er ladet Sie ein, er fordert Sie auf, die Stellung einzunehmen, welche Gott Ihnen in Ihrer Zeit für Ihr ganzes großes Vaterland gegeben hat."[1]) Man sieht, mit welchen hochgespannten Erwartungen man auf SCHELLING blickte. Man begann schon bald nach HEGELS Tode zu fühlen, daß dessen intellektualistische, rein begriffliche Philosophie keinen Halt dem Menschen gewähre gegen die ungeheuere, gewaltig aufstrebende Macht des Utilitarismus und Materialismus. Mit Grauen sah man eine geistige Verflachung hereinbrechen, gegen die die Hegelsche Abstraktion gar keine Hilfe bot, denn sie schwebte ja in so ätherischen Höhenregionen, daß sie schlechterdings mit dem Leben keine Berührung mehr hatte. So konnte diese Philosophie dem Menschen nichts mehr bedeuten in einer Zeit, wo das Geistige im Leben um seine Existenz zu ringen hatte; nur in einer Zeitlage, wo das Geistige ein gesicherter Besitz war, konnte sich eine solche, im Ausspinnen von Begriffen Genügen findende Philosophie durchsetzen und Anhänger finden — im Lebenskampfe versagte sie. Genau so ist es heute mit der Philosophie E. v. HARTMANNS: in ihr ist zu viel selbstgenügsame Begriffsentwicklung, die dem Ringen nach Lebensvertiefung zu fern steht. So wird auch HARTMANN erst sich durchsetzen, wenn das Geistige sich im Bereiche unseres Lebens wird durchgesetzt haben. — So sah man sich denn auch Ende der dreißiger Jahre nach einem Genius um, der dem Leben wieder ideale Kräfte zuführen könnte; da fiel denn der Blick naturgemäß auf SCHELLING, den einzig überlebenden Recken aus jenen sonnigen Tagen des absoluten Idealismus, der schon manchmal bestimmend in das Zeitgetriebe eingegriffen und als schauender Denker nicht den Zusammenhang mit dem Leben verloren hatte. SCHELLING glaubte sich denn auch nicht dem Rufe entziehen zu dürfen, in dem er eine höhere Bestimmung sah. An den Minister von Abel schreibt er in diesem Sinne: „Höhere Fragen entstehen, die man der gewissenhaftesten Prüfung zu unterwerfen hat; die Frage: ob man in einem solchen weder direkt noch indirekt veranlaßten Ruf nicht einen Ruf der Vorsehung erkennen soll; ob

---

[1]) a. a. O. III, S. 36f.

man nicht verpflichtet ist, mit Aufopferung aller Bequemlichkeit, vielleicht selbst eines längeren Lebens, dahin zu gehen, wo man seinem noch übrigen Leben einen höheren Wert für die Welt zu geben, in der kürzesten Zeit die größte Wirkung hervorzubringen, in einem weit ausgedehnten Kreis eine allgemeine, sehnlichst von den Besten seiner Zeit gewünschte Umänderung der Denkart zu bewirken imstande ist oder imstande geglaubt wird."[1])

Schelling glaubt sich von Gott dazu bestimmt, noch einmal entscheidend in das Geistesleben einzugreifen. Um dieser innerlichen Mission willen gibt er freudig die Lebensannehmlichkeiten auf, die ihm ohne erneute öffentliche Wirksamkeit sicher waren. In dieser Hingabe an die Idee steht er einem anderen großen Deutschen nahe: Richard Wagner. Für Bayreuth opferte dieser Genius seine beste Kraft, nur aus dem idealen Triebe heraus, den Deutschen ihre eigenste deutsche Kunst und eine würdige Stätte für sie zu schenken. Das deutsche Volk verstand Wagner damals nicht, jetzt hat es ihn gehört. Auch Schelling hat es nicht verstanden — ob auch seine Zeit noch kommt?

Der König von Bayern entläßt ihn 1841 nach Berlin, wo Schelling mit gewaltigem Enthusiasmus aufgenommen wird: „Die Spannung ist unglaublich und schon jetzt von seiten der Universitätsvorsteher alles in Bewegung, zu verhüten, daß der allzugroße Zudrang zu dem verhältnismäßig kleinen größten Auditorium keinen Skandal verursache. Ich werde mit voller Freimütigkeit vortragen, ohne etwas zu verbergen, und fürchte eben nur den Zudrang, da die Studenten schon erklärt haben, wenn nicht durch die Türen, würden sie durch die Fenster hereinkommen." „Die Hegelianer betreffend, so werden die meisten bei mir hören, nachdem sie mir öffentlich und privatim jede Ehrerbietung versichert und bezeugt."[2])

Die hohen Erwartungen wurden durch Schellings wunderbar kraftvolle Antrittsrede am 15. Nov. 1841 noch übertroffen; mit hoheitsvoller Würde und begeisternder Energie sprach der nunmehr 66jährige. Das Leben steht der Philosophie jetzt nicht mehr fern, schon in den Freiheitskriegen hat sich die Philosophie als nationale Angelegenheit bewährt. „Sollte nun diese lange ruhm-

---

[1]) a. a. O. III, S. 37.
[2]) a. a. O. III, S. 173.

volle Bewegung mit einem schmählichen Schiffbruch enden, mit der Zerstörung aller großen Überzeugungen und somit der Philosophie selbst? Nimmermehr! Weil ich ein Deutscher bin, weil ich alles Weh und Leid, wie alles Glück und Wohl Deutschlands in meinem Herzen mitgetragen und mitempfunden, darum bin ich hier: denn das Heil der Deutschen ist in der Wissenschaft!"[1]) Ein großes und herrliches Wort, wie es nur ein Denker sprechen konnte, der mehr wollte als Begriffsdialektik! So hatte er schon als junger Mann die Einigung Deutschlands durch die Macht eines Gedankensystemes erhofft.

Trotz der begeisterten Aufnahme konnte es SCHELLING nicht glücken, den nahenden Geist der Unkultur zu bannen. Den peinlichsten Angriffen seiner Widersacher ausgesetzt, zog er sich vom Lehramt zurück — er las 1845/46 zum letzten Male. So war HEGEL doch keine „Episode", wie SCHELLING ihn genannt hatte. Mit HEGEL war er seit dessen „Phänomenologie des Geistes" zerfallen. Noch einmal traf er mit dem Jugendfreunde 1829 in Karlsbad zusammen; charakteristisch ist sein Bericht darüber an PAULINE GOTTER: „Stell dir vor, gestern sitz' ich im Bade, höre eine etwas unangenehme, halb bekannte Stimme nach mir fragen. Dann nennt der Unbekannte seinen Namen, es war HEGEL aus Berlin . . . Nachmittags kam er zum zweiten Male sehr empressiert und ungemein freundschaftlich, als wäre zwischen uns nichts in der Mitte; da es aber bis jetzt zu einem wissenschaftlichen Gespräch nicht gekommen ist, auf das ich mich auch nicht einlassen werde, und er übrigens ein sehr gescheiter Mensch ist, so habe ich mich die paar Abendstunden gut mit ihm unterhalten".[2]) HEGEL gewann den Hauptzug der Zeit für sich, SCHELLING wurde mit seiner „positiven Philosophie" nicht verstanden. Auch heute kennt man sie nicht, und doch kann uns zunächst SCHELLING mehr sagen, als HEGEL, ebenso wie EUCKEN uns mehr bedeutet in der Zeit des Ringens, als E. v. HARTMANN: denn sein Denken steht direkt im Dienste des Lebens, weil ihm die göttliche Gabe des Schauens ward.

Wir sind organisch von der esoterischen geistigen Persönlichkeit zur exoterischen fortgeschritten, wir sind von der intel-

---

[1]) Sämtliche Werke II, 4. S. 367. Die letzten Worte von mir gesperrt.

[2]) Aus Schellings Leben, III. S. 47.

lektuellen Begabung zum persönlichen Charakter gelangt. Beides hängt natürlich aufs engste zusammen und ist eine lebendige Einheit, sich gegenseitig bedingend und beeinflussend. Zur Gesamterkenntnis der geistigen Persönlichkeit aber mußten wir scheiden. Das Verhältnis von Charakter und Intellekt kann nun offenbar wechselnd sein; unglücklich der Mensch, bei dem beides nicht harmoniert, da fehlt es dem Intellekt gewissermaßen an dem ausführenden Organ. Denken und Handeln sind dann in Disharmonie, es kommt keine Einheit zustande, das Leben ist zerrissen, unerfreulich ist sein Anblick, der Mensch aber ist unglücklich. Es fehlt das, was dem Denker erst die wahre Größe gibt: die Einheit von Leben und Lehre. Was an geistigem Gewinn errungen ist, bleibt latent, bleibt bloßer Gedanke; es muß erst jemand kommen, der es nachlebt, damit es groß werde und dauernd in die geistige Welttiefe aufgenommen. Eine solch unglückliche Anlage sehen wir etwa bei SCHOPENHAUER, daher das Abstoßende seines Wesens.

Harmonie von Charakter und Intellekt ist offenbar Vorbedingung jeder wahren Größe, die immer auf Einheit beruht. Nun kann es dabei auch noch kleinere Differenzen geben — ja, es gibt keine vollkommene Harmonie, sie ist ein ewiges Ideal, ihm nachzustreben ist dauernde Lebensaufgabe. Jeder eigenartigen intellektuellen Begabung entspricht ein eigentümlicher Charakter; so wird ein einseitig zum Denken nach Innen begabter Mensch eines ruhigen Charakters bedürfen, der sich nach Rückzug aus dem Leben sehnt. Was würde ein SPINOZA, der sich nur in die „Einheit“ versenkte, mit einem Charakter beginnen, der ihn zur Betätigung in die Welt hinreißt oder ihn sogar in die Banden der sinnlichen Welt verstrickt?

SCHELLING ist ein besonders glücklicher Mensch in seiner ganzen Beanlagung: die Grundzüge seiner intellektuellen Persönlichkeit stimmen mit denen seines Charakters voll überein. Das Schauen nach Außen zieht zur bunten Welt und dieser dichterischen Begabung muß ein Charakterzug, der zur Betätigung im Leben, zur Teilnahme am realen Kulturprozesse treibt, entsprechen.

Für einen solchen Geist ergibt sich als notwendigste Charaktereigenschaft die unzerstörbare Energie und der Tätigkeitsdrang, damit im Zusammenhang das Selbstvertrauen, die Würde,

die Offenheit, der Optimismus — denn wer Schaffen will, muß an den Erfolg glauben.

Leicht tritt dazu ein Übermaß, so die Schroffheit und Herbheit. Zeitverhältnisse werden ihren Tribut fordern: so wird eine dichterische Begabung in einer Zeit, wo ein haltloser Lebenswandel zur allgemeinen Norm wird, wie bei den Romantikern, leicht zu einem wechselvollen, nicht einheitlichen Leben führen.

Einem Denken, das nach Innen auf die geistige Einheit gerichtet ist und zur geistigen Substanz alles Lebens vordringt, wird ein Charakter not tun, der nach einheitlicher Lebensgestaltung strebt, die Einsamkeit liebt, da er sich seines Wertes wohl bewußt ist. Ja, ein Aristokratismus wird erforderlich sein, ein Zurückziehen von allem flachen Weltgetriebe, ein Hinwenden zu dem Edelsten, was das Leben birgt.

Wir haben hier aus der Idee heraus ein Charakterbild entworfen, das genau dem Charakter Schellings entspricht — ein Beweis schon, wie dieser in Harmonie mit dem Intellekt stehen muß. Es gilt nun, das dialektisch Gefundene durch die Erfahrung zu beleben und zu bestätigen.

Vom Zug zum vollen Leben haben wir schon manches gehört, fügen wir noch einige mehr auf den Charakter weisende Züge hinzu. Sehr wichtig ist hier ein Urteil Carolinens über ihn (1798): „Schelling wird sich von nun an einmauern, wie er sagt, aber gewiß nicht aushält. Er ist eher ein Mensch, um Mauern zu durchbrechen. Glauben Sie, Freund, er ist als Mensch interessanter, als Sie zugeben, eine wahre Urnatur, als Mineralie betrachtet echter Granit“ (an Schlegel, 15. Oktober 1798).

„Echter Granit“: es kann keine bessere Bezeichnung für die eine Seite von Schellings Charakter geben! Hart war dieser Mann, hart und spröde, unerbittlich und konsequent, dabei ein wahres Urgestein, das aus der Weltentiefe ans Licht drang. Die Tätigkeit, die er einmal ergriffen hatte, führte er mit „unbündig viel Sinn“ (Schlegel) durch. Mit eiserner Energie verfolgte er die Gedankenrichtung, die er einmal eingeschlagen hatte. Dieser von Begeisterung gehobenen Energie verdankt er den größten Teil seiner öffentlichen Erfolge; jedem, der ihn hörte, fiel sie auf. Lebendig schildert der Norweger Steffens in seinen Lebenserinnerungen den Eindruck der ersten Vorlesung Schellings in Jena: „Er hatte in der Art, wie er erschien, etwas sehr Bestimmtes, ja

Trotziges, breite Backenknochen, die Schläfen traten stark auseinander, die Stirn war hoch, das Gesicht energisch zusammengefaßt, die Nase etwas aufwärts geworfen, in den großen klaren Augen lag eine geistig gebietende Macht. Als er zu sprechen anfing, schien er nur wenige Augenblicke befangen . . . . Er riß mich ganz hin und ich eilte den Tag darauf, ihn zu besuchen . . . . Das mündliche Gespräch ist unbeschreiblich reich . . . Er stand mutig und drohend dem ganzen Heer einer ohnmächtig werdenden Zeit gegenüber . . . ."[1]) Am Ende seines Lebens blickte SCHELLING auf dieses erste Auftreten zurück: „Es war im Herbste 1798, daß ich in Jena zuerst das Katheder bestieg, voll von dem Gedanken, daß der Weg von der Natur zum Geiste ebensowohl möglich sein müsse, wie der umgekehrte, . . . voll Vertrauen, sage ich, zu diesem Gedanken, aber noch wenig kundig der Klippen und Gefahren des öffentlichen, zumal des freien Vortrages. Noch wußte ich nicht, daß die Hauptstärke desselben in der Kraft des Anhaltens besteht, damit jeder Gedanke Raum und Zeit finde, sich zu entwickeln, nicht Worte und Gedanken sich überstürzen. Da saß ich nun, schlecht erbaut von meinem eignen Vortrag und in wenig heiterer Stimmung allein in der Abenddämmerung zu Hause, als ein junger Mann zu mir hereintrat, der sich als Norweger ankündigte und seinen Namen STEFFENS nannte, und der sogleich zu erkennen gab, daß er mit mir auf demselben Standpunkte sich befinde, daß derselbe Gedanke ihn beschäftige, in dem ich also gleich an dem Eingange meiner Laufbahn einen geistig Verbündeten fand . . ."[2]) SCHELLING fand also seinen Vortrag zu energisch, und er bemühte sich später mit größtem Erfolge, seine Gedanken in nicht zu schneller Folge vorzuführen. Leicht wurde ihm das nicht, denn seine geniale Kraft war unermeßlich, die Gedankenblitze folgten in ununterbrochener Reihe einander; in dieser Beziehung war er der genialste aller deutschen Denker, unerschöpflich reich an fruchtbaren Ideen und geistreichen Gesichtspunkten. Seine größte Kraft lag vielleicht darin, Tatsachenkomplexe von weitester Ausdehnung durch einen genialen Gedanken zu durchleuchten und von der Idee aus zu durchschauen.[3]) In genialer Kraft schwang er sich als Denker über die Empirie hin-

[1]) STEFFENS, Was ich erlebte, 4, 75ff.

[2]) Aus SCHELLINGS Leben, I, S. 244.

[3]) vgl. DILTHEY, Die Jugendgeschichte HEGELS.

aus, um als Schauender ihrem reichen Inhalt sich wieder zuzuwenden und ihn erst durch den Gedanken in das wahre Licht zu rücken. So war es ihm nie leicht, die Mannigfaltigkeit seiner Gedanken zu ordnen und in langsamer Folge vorzuführen; daß es ihm aber gelungen ist, zeigen uns seine klassisch stilisierten Reden und die Wirkung, die er mit ihnen hervorbrachte. Wir erinnern an die Rede über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur, an die Rede an die revoltierenden Studenten in München am 29. Dezember 1830. Es war dort infolge der mitternächtlichen Gottesdienste zu studentischem Ulk gekommen, den das Militär in übertriebener Weise unterdrückt hatte. Die Studenten waren aufs äußerste erbittert. Da versammelte sie SCHELLING in der Aula und hielt eine Ansprache an sie in Gegenwart des Senates; dabei wußte er so geschickt die studentischen Empfindungen zu treffen, daß die Studenten Ruhe versprachen und auch hielten.

Auch in poetischer Form hat sich die Begeisterung über SCHELLINGS Vortrag ausgesprochen, so in einem Sonett PLATENS[1]) und in einem Gedichte von PUCHTA, der ihn in München und Erlangen hörte:

„Du kennst den Löwen — seine gelben Locken
Hat er geschüttelt in der Jugend Tagen,
Jetzt, da sie schon bestreut mit weißen Flocken,
Sinnt er und sinnt, den neuen Kampf zu wagen.
Und jene Kraft, vor der die Flur erschrocken,
Zum letzten Mal ins offene Feld zu tragen,
Zum letzten Mal die träge Zeit zu meistern.
Und alle frischen Herzen zu begeistern.“[2])

1827 schreibt THIERSCH aus München: „SCHELLING hat ein sehr zahlreiches treues Auditorium um sich versammelt und weiß es trotz der Schärfe und Tiefe seiner Spekulation festzuhalten durch Geist und wenigstens in den meisten Vorträgen sichtbare Popularität. Auch eine beträchtliche Anzahl halber und ganzer Graubärte hören ihn ...“ „SCHELLING ist . . wie in frischer Jugend bei uns wieder aufgetreten, und seine Vorlesungen haben den glänzendsten Erfolg, ungeachtet sie tief sind und schwer gehen.“[3])

---

[1]) vgl. unten SCHELLING und die Romantik.
[2]) FR. THIERSCH' Leben, I, S. 296.
[3]) a. a. O. I, S. 346, 349.

Mit rastloser Energie bewegt er sich in allen Lebensverhältnissen, alles Halbe ist ihm fern[1]), das auf Flaum Gehen ist ihm zuwider.[2]) Nur die freieste, unumwundenste Handlungsweise kann in Sachen der Wissenschaft den Sieg erringen[3]), er liebt über alles die Reinheit der Verhältnisse.[4])

1806 schreibt er selbst an WINDISCHMANN: „Lassen Sie mich nur erst die äußere Ruhe wieder gefunden haben, was doch nicht lange währen kann; dann soll jeder Augenblick des Lebens, jede Kraft und jeder Nerv in mir der Ausführung unseres edlen Vorhabens gewidmet sein, das keine Gewalt der Erde vereiteln oder rückgängig machen kann".[5]) Und für seinen jugendlichen Stürmermut ist der Anfang seines Heins Widerporst (der Name bezeichnet ihn selbst!) charakteristisch:

„Kann es fürwahr nicht länger ertragen,
Muß wieder einmal um mich schlagen,
Wieder mich rühren mit allen Sinnen,
So mir dachten zu zerrinnen
Vor den hohen überirdschen Lehren,
Dazu sie mich wollten mit Gewalt bekehren,
Wieder werden wie unser einer,
Der hat Mark, Blut, Fleisch und Gebeiner."

Ein solcher Geist, den es mit solcher Begeisterung zum Schaffen treibt, muß natürlich im tiefsten Grunde von dem Erfolge seines Schaffens überzeugt sein, d. h. er muß optimistisch sein. Das sehen wir nun bei SCHELLING überall, er hat stets das Vertrauen auf den endlichen Sieg der Vernunft, die ja das wahre Wesen der Welt ausmacht, ja, sein Optimismus übersteigt in seiner ersten Schaffenszeit alle Grenzen, indem das Geistige als fertiger Besitz des Menschen gilt und für das Böse überhaupt sich keine Stelle findet. Auch nach jedem schweren Schicksalsschlage, von dem er selbst die Empfindung hat, er könnte sich nie wieder von ihm erholen, siegt sein angeborener Optimismus, so nach dem plötzlichen Tode CAROLINENS. Er sei zu einer kräftigen Ansicht des Lebens berufen, urteilt diese ja auch.

---

[1]) Aus SCHELLINGS Leben, II, 78.
[2]) a. a. O. III, S. 44.
[3]) a. a. O. II, S. 69.
[4]) a. a. O. II, S. 50.
[5]) a. a. O. II, S. 80.

Wie sich sein Tätigkeitsdrang und seine Energie im großen zeigten, so auch in allen Einzelheiten der Lebensgestaltung. Besonders charakteristisch ist die Art, wie er sich mit unglaublicher Plötzlichkeit, ohne seinen Eltern und Verwandten Nachricht zu geben, mit PAULINE GOTTER im Mai 1812 verheiratet. Ganz schnell entschließt er sich dazu, ohne vorher irgendwann in seinen Äußerungen des Planes Erwähnung zu tun. Und mit welcher Glut flammt die Liebe bei ihm empor, nachdem er PAULINE bis kurz vorher nur als Freundin geschätzt hatte! „Aus dem Zimmer, wo noch alles Dich atmet, wenige Augenblicke nach der Rückkehr von unserer Trennung, schreibe ich Dir, holdseligstes Leben, diesen Brief, zwar in dem festen Glauben, daß die Hand, die auf ihm ruht, früher als er in der Deinigen ruhen wird, aber auch ergeben, wenn es nicht sein kann, den glückseligsten Augenblick zu erwarten . . . . Mein liebstes Kind, ich hoffe auf den Himmel, er wird diese Abwesenheit nicht währen lassen, die mich (ich will es Dir nur gestehen) ungemein schmerzt, ja mehr als ich dachte. Jetzt, Du Engel, ist Zeit zu beten, mein Gespräch und Denken ist nichts, als ein beständiges Gebet, sein Inhalt ist nur der Eine große, der meinem Leben wieder Inhalt gibt. Dankte ich Dir nichts, so dankte ich Dir wieder den Glauben an die Liebe, und dieses ist das Größte, — die Hoffnung einer solchen reinen himmlischen Liebe, als ich kaum für diese Erde geschaffen hielt."[1]) Mit leidenschaftlicher Energie wirft er sich in jedes neue Verhältnis, immer mit der Empfindung, jetzt sei es erst das Wahre. Wie er stürmisch einer eingeschlagenen Gedankenrichtung folgt und jedesmal in ihr die volle Wahrheit zu ergreifen glaubt, so gibt er sich auch rückhaltlos einer Leidenschaft hin, immer mit dem Gefühl, den wahren Himmel erst jetzt zu erobern. Auch im kleinsten zeigt sich diese Eigentümlichkeit, sich nicht aus einer einmal eingeschlagenen Richtung bringen zu lassen; er weist mit Energie jede Störung dabei von sich. Die Gedanken ringen in seiner Seele unablässig, wenn er auch zwischen der eigentlichen Arbeit sich Muße gönnt. Es ist ihm unmöglich, Briefe zu schreiben, wenn er in erhöhtem Maße produktiv tätig ist. So führt er zur Entschuldigung für langes Schweigen gegen SCHUBERT an „die seltsame Idiosynkrasie, die mir Briefe zu schreiben fast unmöglich macht, so wie ich mit irgend einer Geistesarbeit be-

[1]) a. a. O. II, S. 317.

schäftigt bin. Ich glaube, sie ist ein Beweis für die dunkeln Vorstellungen, indem sich die Seele mit dem Gegenstand, den sie ergriffen, auch dann noch fortbeschäftigt, wenn sie ausruht, und daher nicht ohne Unwillen zu einem andern, auch dem leichtesten Geschäft abgelenkt wird."[1]) Und ganz ähnlich schreibt er an PAULINE: „Wenn ich Ihnen einen Begriff geben könnte von dem wunderlichen Zustand, in dem ich mich befinde, wenn sich etwas in meinem Kopf oder Innern entwickelt und ausbildet, so würden Sie begreifen, wie in solchen Augenblicken Hand und Feder mir versagt, wie ich auch dem liebsten Freunde nichts mitteilen kann und eben alles für mich abmachen muß."[2]) SCHELLING rang mit leidenschaftlicher Energie um die Wahrheit, sein ganzes Wesen wurde durch dieses Ringen in Anspruch genommen; so war es ihm unmöglich, noch andere Beschäftigungen daneben zu übernehmen.

Das alles bestätigt CAROLINENS Urteil, er sei ein echter Granit, und es stimmt genau mit dem ideellen Charakterbilde, das wir entwarfen. Nur eins fügt sich auf den ersten Blick gar nicht ein: wie kommt es, daß dieser Granit dauernd die Richtungen seines Denkens ändert und daß er im Leben nicht bei einer Leidenschaft und Liebe bleibt? Für das Denken haben wir in intellektueller Beziehung den Grund schon oben gefunden: seine schauende, dichterische Begabung treibt ihn zum Erfassen des ganzen unendlichen Weltinhalts; da muß dann sukzessive eine Seite nach der anderen hervortreten. Sehen wir jetzt auf den Charakter, so haben wir auch schon erkannt, daß es für einen Dichter geradezu notwendig ist, ein wandlungsvolles Leben zu führen. Ein solches finden wir nun bei SCHELLING, entsprechend den Wandlungen seines Denkens. Rein äußerlich schon, welche Bewegung! Jena, Würzburg, München, Erlangen, München, Berlin — das sind nur die größten Stationen dieses verschlungenen Lebensweges. Wie bewegt sind sie alle, in wie verschiedene Kreise tritt der schauende Denker hinein — wäre er rein schauend, ein Dichter gewesen, er hätte seine Erfahrungen in großen Schöpfungen verwerten können. Sein Leben ist der konträre Gegensatz gegen das eines KANT, der überhaupt in seiner geistigen Beanlagung das gerade Gegenteil von SCHELLING ist. KANT schaut nach innen und denkt nach

[1]) a. a. O. II, S. 121.
[2]) a. a. O. II, S. 227.

außen[1]), daher seine kritische Begabung, seine Skepsis im Gegensatz zu SCHELLINGS Überschwang und Kritiklosigkeit. So ist auch sein Leben ganz unbewegt, ganz still und zurückgezogen, kaum ist er aus den Mauern der alten Krönungsstadt herausgekommen, nach Moditten, einem abgelegenen Forsthause, 1 1/2 Stunden zu Fuß von Königsberg, das war sein weitester Sommerausflug. Keine Leidenschaft hat dieses Leben durchbraust, eine stille Größe waltet in ihm, die nur selten zur Pedanterie neigt. Doch fehlt der ganzen Erscheinung auch das Begeisternde und das Wirken in dem Kulturprozesse. KANT hat nur gewirkt durch seine Fortbildner, er ist groß als Ausgangspunkt. Seine Lehre kann dem Leben wenig geben, auch seine so viel bewunderte Ethik hat darin ihren Mangel, daß sie den Menschen vollständig isoliert, ihn abtrennt vom Schaffen an der geistigen Kultur. Gewiß ist seine formale Pflichtmoral groß in ihrer unerbittlichen Herbheit, und wir können auf sie als Baustein einer Geistesethik nicht verzichten — aber sie ist doch das Werk eines Mannes, der von dem glühenden Ringen des geistigen Lebens nie etwas gefühlt, der nicht die heilige Begeisterung in der rücksichtslosesten Hingabe an die Idee kennen gelernt hat, die zu weittragendem Wirken für die Geistigkeit hinreißt. SCHELLING war diese Begeisterung in höchstem Grade eigen, in ihm war die Liebe zur Idee zum Charakter geworden, und mit einem heroischen Furor teutonicus suchte er sie zu erfassen. Daß er dabei oft geirrt — wer will ihm das vorwerfen? Jede Stufe der Wahrheit ist ja relativ.

Neben dem äußerlichen Wandel im Leben steht der innerliche seiner Liebe zu verschiedenen Frauen. AUGUSTE BÖHMER, CAROLINE SCHLEGEL und PAULINE GOTTER — allen Dreien hat er sein Herz mit gleicher Inbrunst geöffnet, obgleich sie ganz verschiedenartig waren. Es ist, als ob dieser Geist ähnlich wie GOETHE in keiner Frau ganz Genüge finden konnte, da es ihn ja auch in seinem Denken immer weiter trieb. Seine dichterische Anlage bringt ihn hier noch einmal GOETHE nahe, dessen universaler Geist tatsächlich bei keiner noch so geistreichen Frau Befriedigung fand. Aber die Unterschiede sind auch hierbei gewaltig: GOETHES Universalität bedurfte keiner Ergänzung durch ein anderes Wesen, ja konnte auf die Dauer gar keine ihm auch nur ähnliche Geistig-

[1]) vgl. CHAMBERLAIN, KANT.

keit neben sich vertragen. Eine „richtige Frau“ für Goethe konnte es deswegen eigentlich nicht geben, am richtigsten ist für ihn sicher Christiane Vulpius gewesen, diese rührende und hingebende Frau. So trennte sich denn Goethe immer wieder willkürlich von all den Frauen und Mädchen, denen eine Zeitlang sein Herz gehört. Bei Schelling ist es anders; wohl herrscht auch bei ihm ein Wandel, ja die Bewegung im Leben ist so stark, daß wir ein Überwiegen des dichterischen, schauenden Elementes im Leben einem Überwiegen des denkenden Elements im Intellekt gegenüber feststellen müssen. Aber daß er ein Denker ist, der die Einheit denkt und sie doch auch leben will, zeigt sich darin, daß er nie aus Willkür sich von einer geliebten Frau wendet, sondern daß sie ihm durch den Tod entrissen wird. Hätte das Denken ganz überwogen, dann wäre er der ersten Geliebten ins Grab gefolgt oder hätte wenigstens nie wieder sich einer Frau völlig ergeben. So aber — bei seinen inneren Wandlungen — erscheint es ihm stets wieder möglich, eine neue Ergänzung seines Wesens finden zu können. Tief und wahr — wie nicht anders möglich bei seiner edlen Natur — ist zunächst der Schmerz beim Tode des geliebten Wesens. Der Tod Augustens wirft ihn selbst in Bamberg aufs Krankenlager und im Innersten trifft ihn Carolinens Hinscheiden. Mit ihr hatte er in dem innigsten, geistigen Verhältnis gestanden, schon vor der Ehe, als sie noch mit A. W. Schlegel verheiratet war.

Dieses Zusammenleben hatte seinerzeit in Jena öffentlichen Anstoß erregt, so daß Feuerbach an seinen Vater über Schlegel schreiben konnte: „Sein häusliches Verhältnis ist sonderbar und auch nicht sonderbar, je nachdem man die Beziehung nimmt. Seine Frau, eine sehr gebildete und gelehrte Dame, lebt hier (in Jena), er selbst ist gewöhnlich in Berlin . . . Zuweilen macht er seiner „Frau“ die Visite. Unter „Frau“ ist eben hier nichts weiter zu verstehen, als eine weibliche Person, deren Hand ein Geistlicher in Schlegels Hand gelegt hat, und die dessen Namen führt. Die wirklichen Eherechte besitzt und übt aus Professor Schelling, der Idealist, wie allgemein bekannt ist.“[1])

Dieses unwürdige Verhältnis wurde durch die Scheidung von Schlegel beendet, bei der Goethe behilflich war. Caroline hat

[1]) Anselm v. Feuerbachs Leben und Wirken, von Ludwig Feuerbach I S. 69ff.

sicher bei ihren reichen Geistesgaben vielfach anregend auf SCHELLING gewirkt, im übrigen muß man sich bei SCHELLINGS so edlem und großen Wesen doch wundern, daß er sich ihr in dieser Weise ergeben hat. Denn bei all ihrem Geistesreichtum ging ihr doch alles Edle nnd sittlich Große vollständig ab, sie war ein haltloses Geschöpf trotz all ihrer blendenden Gaben. Sie war eben eine echt romantische Natur, stark sinnlich beanlagt, mit einem überschwenglichen, von keinem sittlichen Wollen geleiteten Gefühlsleben, nach Genuß in höherer und niederer Form strebend; so warf sie sich bald diesem, bald jenem an den Hals, und zu solcher Berühmtheit konnte sie nur kommen, weil eine romantische Geistesrichtung ihrem Wesen entgegenkam. Daß heute wieder CAROLINE so übermäßig gefeiert wird und daß man in ihr gerade die höchste Erscheinung der Romantik sieht, hängt damit zusammen, daß heute sich wieder ungesunde und dekadente Strömungen breit machen, die in einer genüßlichen ästhetischen Kultur eine Neuromantik beleben wollen. Hoffen wir, daß dieses undeutsche, krankhafte Wesen sich nicht durchsetzt, sondern daß wir uns, wie SCHELLING, zu einer tatkräftigen, ethischen Welt- und Lebensanschauung durchringen. Wenn eine weibliche Gestalt aus der Romantik auch heute noch höchste Verehrung verdient, so ist es nicht CAROLINE, die Frau von fünf Männern, soviel wir wissen, sondern BETTINA, das Kind, dessen Herz nur ACHIM V. ARNIM gehörte, wenn sie auch in geistiger Verehrung und Hingabe dem Genius GOETHES huldigte. Ihr Wesen ist echt und rein, sie ist keine Schauspielerin, ihre Naivetät ist Natur, während an CAROLINE vieles bewußte und raffinierte Mache ist; sie hat ja gerade das absprechende Urteil über BETTINA aufgebracht, das heute noch so oft gedankenlos nachgesprochen wird: BETTINA sei eine Schauspielerin. „BETTINA BRENTANO, die aussieht wie eine kleine Berlinerjüdin und sich auf den Kopf stellt, um witzig zu sein, nicht ohne Geist“ (Februar 1809 an LUISE WIEDEMANN). „Alles was sie ist und tut, ist nicht rein natürlich, und doch ist es ihr unmöglich, anders zu sein. Sie leidet an dem Brentanoischen Familienübel: einer zur Natur gewordenen Verschrobenheit . . .“ (an PAULINE GOTTER, 1. März 1809). Daß es also Natur war, mußte selbst ihre Feindin zugeben, allerdings, wie sie meint, eine verschrobene Natur. Nun, es ist ja klar, daß die raffinierte Weltdame keinen Geschmack an dem Kinde finden konnte; jeder, der BET-

TINENS köstliche Briefbücher liest, sich an dem herrlichen, echt deutschen Naturgefühl erbaut und dazu noch bedenkt, wie sich die alternde BETTINA für das soziale Wohl aufgeopfert hat (vgl. ihr Werk „Dies Buch gehört dem König"), der wird wissen, daß mehr Echtheit und Deutschheit hinter diesem ausgelassenen Kinde, hinter der „Berlinerjüdin" steckte, als in CAROLINE und den SCHLEGELS zusammengenommen! —

„Professor SCHELLING, der Idealist", sagt FEUERBACH im Zusammenhang mit dem Gedanken an seine unidealistische Handlungsweise — der Widerspruch ist damit gut bezeichnet. Hier triumphiert der Dichter, der Romantiker. Nur aus diesem Gesichtspunkte ist es zu begreifen, daß SCHELLING sich von CAROLINE gefesselt fühlte. Seine schauende Beanlagung mußte der Zeitumgebung ihren Tribut zollen: eine Seite in ihm verband ihn mit der Romantik, so wurde er denn auch durch die romantische Atmosphäre in ein romantisches Leben hineingezogen. Aber ganz unromantisch und eine Folge seines Charakters als Denker ist es wieder, daß er sich mit der ganzen Kraft seines Wesens in dieses Verhältnis hineinlegt. In ihm ist nichts von dem ironischen Getändel der anderen Romantiker, er ist immer groß und echt, auch wenn er romantisch ist. So sehen wir überall die Verzweigung seiner Doppelbegabung ins einzelne seines Lebens.

CAROLINENS Tod erschüttert die Grundfesten seines Wesens. „Ich stehe da erstaunt, bis ins Innerste niedergeschlagen und noch unfähig, meinen ganzen Jammer zu fassen. — Ihr ist jetzt wohl; der größte Teil ihres Herzens war schon längst jenseits dieses Lebens. Mir bleibt der ewige, durch nichts als durch den Tod zu lösende Schmerz . . . Gott hatte sie mir gegeben, der Tod kann sie mir nicht rauben. Sie wird wieder mein werden, oder vielmehr sie *ist* mein auch in dieser kurzen Trennung."[1]) „Es scheint, daß ein solcher Schmerz mit der Zeit eher zu- als abnimmt. In je größere Ferne sie mir tritt, desto lebhafter fühle ich ihren Verlust. Sie war ein eigenes, einziges Wesen, man mußte sie ganz oder gar nicht lieben . . . Wir waren durch die heiligsten Bande vereinigt, im höchsten Schmerz und im tiefsten Unglück einander treu geblieben."[2]) Wie wahr und echt ist dieser Schmerz, tiefer als der des NOVALIS, der sich in den Hymnen an die Nacht

[1]) Aus SCHELLINGS Leben, II, S. 175.

[2]) a. a. O. II, S. 184.

lösend ausströmt, — und doch, nach wenigen Jahren dieselbe leidenschaftliche Hingabe an PAULINE!

Aber der Schmerz um CAROLINE ist so gewaltig, daß er sich vom Jahre ihres Todes ab in seiner Lehre durch ein Hervortreten des Pessimismus kenntlich macht. Erst nach dieser persönlichen Erfahrung drängte sich SCHELLING das Problem des Bösen in stärkerer Weise auf, er übersieht nicht mehr die Nachtseiten des Daseins. Der Tod CAROLINENS hat großen Einfluß auf seine Lehre, wie er selbst gesteht: „Täglich erkenne ich mehr, daß alles weit persönlicher und unendlich lebendiger zusammenhängt, als wir uns vorzustellen vermögen. Könnte bei richtigem Fühlen und Denken zur Gewißheit jener Überzeugungen irgend etwas fehlen, so bedarf es nur des Todes einer innig geliebten, mit uns verbunden gewesenen Person, um sie zur höchsten Lebendigkeit zu erhöhen.“[1])

Im Leben also wiegt das Romantische über, immer aber beeinflußt vom reinen Denken. Die äußeren und inneren Wandlungen greifen natürlich innigst ineinander.

„Jede äußere Veränderung unserer Lage ist von Folgen für unser inneres Leben“ (SCHELLING an SCHUBERT 1808). Dabei lassen sich im intellektuellen Gebiet wie in der vom Charakter bedingten Lebensgestaltung überall die Folgen der geistigen Doppelbegabung aufweisen. Als Folge des Denkens nach Innen im Charakter haben wir schon mehrfach auf das Streben nach Ganzheit und Einheitlichkeit allen Wandlungen gegenüber hingewiesen. Sein wiederkehrendes Bedürfnis und „Talent zur Einsamkeit“ sei nochmals erwähnt, ebenso sein Zurückziehen von allen unedlen geselligen Vergnügungen. Sein Denken machte ihn zum Geistesaristokraten. Er fühlte in sich die Gabe der „intellektuellen Anschauung“, mit der er das Letzte restlos zu durchdringen hoffte; das schied ihn naturgemäß von der Menge. Als wahrhafte Menschen konnten ihm schließlich nur die gelten, die gleich ihm die göttliche Kraft des platonischen Eros besaßen. Ein wahrhaft geistiger Mensch muß immer aristokratisch sein, er kann sich nicht mit der Menge gemein machen — das sehen wir auch an SCHELLING deutlich.

Die Macht des Geistes, die ihn zum Aristokraten machte,

---

[1]) a. a. O. III, S. 254.

gab ihm auch die geistige Würde. Sein Streben ist auf die Ewigkeit gerichtet[1]), heilig ist sein Recht als Schriftsteller und Denker.[2]) Als göttliches Gebot sieht er seine Berufung nach Berlin an. So geht er nie mit leichtem Sinn an irgend eine Arbeit, alles nimmt er ernst und führt es würdig durch, wenn er auch durch die Größe seiner Ideen, die der Erfahrung und den Kenntnissen vorauseilen, in seiner Jugend gezwungen war, seine Vorlesungen über Naturphilosophie ohne genügende Kenntnisse des Tatsächlichen zu beginnen. Die ihm zuerst sehr unbequeme Aufgabe eines reisenden Hofmeisters erfüllt er voll und ganz, so daß ihm die höchste Anerkennung zuteil wird, und sehr bald schreibt er an die Eltern: „Die Sache hat ein höheres Interesse für mich gewonnen. Ich betrachte sie aus einem wichtigern Gesichtspunkte und bin nun erst, seitdem ich meine Pflichten schwerer fühle, eigentlich froh.“[3]) Der ganze SCHELLING ist in diesen Worten: er hat seine Arbeit schwer genommen, dadurch tritt sie ihm innerlich nahe und wird ihm lieb. Jetzt kann er das Beste leisten. Überall strebt er danach, seine Arbeit ernst zu nehmen und dadurch sie lieb zu gewinnen, so haben alle seine Schriften etwas von dem würdigen Pathos des selbstbewußten Denkers. Selbstbewußtsein — es ist eigentlich selbstverständlich, daß wir es in hohem Grade bei SCHELLING antreffen müssen. Aus all seinen Antrittsreden tritt es uns entgegen, gepaart mit der Würde. Aber schon 1797, als der Ruf nach Jena an ihn herantritt, schreibt er an die Eltern: „Ich bin gewiß, in Jena nicht nur eine Anzahl Zuhörer zu finden, sondern auch so viel Beifall zu erhalten, daß der Ruf davon ins Vaterland dringt.“[4]) Und ein Jahr später hören wir: „Ich habe die schönste Muße, habe noch Jugend, Kraft und Mut, und kann in der Stille mich bilden, bis ich plötzlich vor Ihren und der Welt Augen metamorphosiert auftreten kann, wo Sie dann selbst bekennen werden, daß der Lehrstuhl der Logik und Metaphysik in Tübingen eine zu kleine Existenz für mich wäre.“[5]) Wir hören die Sprache eines Mannes, der wohl weiß, zu was ihn die Macht seines Geistes befähigt.

---

[1]) a. a. O. II, S. 337.
[2]) a. a. O. II, S. 35.
[3]) a. a. O. I, S. 117.
[4]) a. a. O. I, S. 210.
[5]) a. a. O. I, S. 256.

So seines Wertes sich bewußt, wollte er nie „etwas scheinen“ [1]), er war genug, um sein zu können! Lauterste Offenheit finden wir bei ihm, überall zeigt sie sich, nicht zum wenigsten in seiner Polemik gegen Angriffe, die immer erst einsetzte, wenn er zum Äußersten gereizt wurde und dann auch nur gegen Feinde, von deren Würdigkeit er überzeugt war. „Ich habe der künstlichen und auf Schrauben gesetzten Polemik von FRIEDRICH SCHLEGEL eine gerade, unumwundene Erklärung meiner Ansicht entgegengesetzt“ (an SCHUBERT 1809). Nie verschweigt er aus irgend welchen Rücksichten etwas in seinen Briefen oder Vorlesungen. Daß diese Offenheit bei einem so energischen, ja leidenschaftlichen Manne öfters zur Schroffheit führen muß, ist nur zu verständlich. Schroff ist SCHELLING, das läßt sich nicht leugnen, und diese Schroftheit ist manchmal verletzend, so in dem Verhältnis zwischen ihm und WINDISCHMANN. Als dieser in seinen „Ideen zur Physik“ von SCHELLING abweichende Meinungen vorträgt und kritisch gegen ihn ist, da wirft er ihm sofort in leidenschaftlichstem Tone und mit „gereizter Empfindlichkeit“ vor, er habe es an dem notwendigen Ernst den heiligsten Dingen gegenüber fehlen lassen usw. WINDISCHMANN entgegnet nicht ohne Berechtigung: „Statt mir freundschaftlich zu sagen, worin denn eigentlich die Schwächen meiner Schrift bestehen, haben Sie auf die empörendste, mein ganzes Sein herabwürdigende Weise Ihre Indignation an Tag gelegt.“ [2]) Für SCHELLING ist sein Forschen nach Wahrheit eben persönlichste Angelegenheit, deswegen nimmt er eine Abweichung von dem, was er als Wahrheit erkannt hat, persönlich übel und macht seinen Freunden die leidenschaftlichsten Vorwürfe. Aber er ist dabei nicht so blind, sein Unrecht nicht bald einzusehen. So wird auch das so stark gestörte Verhältnis zu WINDISCHMANN wieder hergestellt und nach einem halben Jahre schreibt SCHELLING an ihn: „Was zwischen uns obgewaltet hat, dies soll von meiner Seite ganz verschwinden und ist verschwunden. Ich habe mich überzeugt, daß auch Sie nicht Ihre Sache suchen, was Sie gegen mich im Busen trugen, nicht gegen die Sache ging.“ [3])

Oft erregte seine Schroffheit Anstoß und viele Feinde zog

[1]) a. a. O. II, S. 330.
[2]) a. a. O. II, S. 54.
[3]) vgl. a. a. O II, S. 73.

er sich durch sie zu. So auch in dem Streit mit der bayrischen Regierung; diese hatte in der neuen Schulordnung Paragraphen zugelassen, die sich gegen SCHELLINGS Spekulation richteten, tatsächlich sehr ungerechtfertigt. Die Übermacht des Verstandes über Wille und Gefühl wurde seinem System vorgeworfen. SCHELLING hatte nun versprochen, sich jeder Polemik zu enthalten. Jetzt aber reißt ihm die Geduld und er schreibt einen geharnischten Brief an Graf THÜRHEIM: „Ich mache E. E. hiermit die Eröffnung, daß vom gegenwärtigen Augenblick an der Zustand der Ruhe, den ich beobachtet habe, aufgehoben ist und daß ich der mir von Gott verliehenen Kraft mich bedienen werde, meiner Sache Recht zu verschaffen und diese, förmlich organisierte, Angriffspläne auf sie zu vernichten. Ich werde nie die einer Regierung schuldige Achtung aus den Augen setzen: aber jede in das Wissenschaftliche eingreifende Äußerung, wenn auch ein Kollegium sie publiziert, unterliegt dem Inhalt nach der in jenem Gebiet gebräuchlichen Beurteilungsart, wo bekanntlich nur geistige Überlegenheit, nicht äußere Macht entscheidet." [1]) Darauf erfolgte ein scharfer Verweis vom Kurfürsten selbst, er drückte SCHELLING sein Mißfallen über die von ihm bewiesene Arroganz aus, „welche einen überzeugenden Beweis liefere, wie wenig die spekulative Philosophie den Menschen vernünftiger und sittlicher machte." [2]) Daraufhin mußte SCHELLING schweigen, um nicht seinen Aufenthalt in Bayern dauernd unmöglich zu machen.

Wie SCHELLINGS edles Wesen immer wieder über seine Schroffheit siegte, so zeigt es sich auch in rührender Weise in seiner kindlichen Liebe zu den Eltern und seiner hingebenden Sorge für seine Familie. An die Eltern schreibt er von seiner ersten großen Reise ausführliche Reisebeschreibungen, zu denen er immer Zeit findet, trotz aller Beschäftigung, mit rührender Liebe spricht er zu ihnen, sorgt für die Drucklegung eines Buches seines Vaters, sendet der Mutter Kleider und bespricht jede Entscheidung für seinen Lebensweg genau mit dem Vater, ihm dabei immer das ausschlaggebende Wort überlassend. Mit steter Sorge und treuem Rate folgt er den Entwicklungen seiner Brüder, Söhne und Töchter, als Greis geht er ganz auf in dieser Freude über seine Familie. 1852 schreibt er an seine Tochter Klara: „Bitte,

[1]) a. a. O. II, S. 34.
[2]) a. a. O. II, S. 37.

bitte, liebstes Klärchen, nimm unsere Vorschläge an: komm im nächsten Monat als Gast Deiner Eltern nach Pyrmont. . . . Es ist dies die beste und leichteste Art, wie ich eine zeitlang wieder mit meinen Kindern zusammen sein kann. . . . Denke, daß vielleicht nie wieder die Gelegenheit kommt, so mit den Eltern zu sein: Mutter ist sehr gestärkt von Gotha zurückgekommen: aber der Vater ist nicht bloß alt, sondern fängt auch an, sich alt zu fühlen; jedenfalls sind seine Tage gezählt. Also komm, komm liebstes Kind, es soll Dir gut gehen und Du Dich wohl fühlen bei uns." [1]) Und der letzte Brief, den wir von ihm haben, ist kurze Zeit vor seinem Tode (20. August 1854) an seine Enkelkinder gerichtet: „Dank Euch, herzlichen Dank für Eure Glückwünsche zu meinem Geburtstag. Glaubt mir, meine Hauptfreude in dieser Welt sind noch meine lieben Enkel. Denkt also, wie ich mich Eurer Fortschritte und Eures braven Verhaltens freue! Fahrt darin fort und lasset besonders Eurer lieben Eltern Wort Euch wie Gottes Wort sein! Präget alles, was sie Euch sagen, tief in Eure Herzen; Euer künftiges Lebensglück hängt davon ab, daß alles, was sie Euch lehren und vorschreiben, Euch zum bleibenden Schatz und zum fest, nie zu erschütternden Vorsatz wird. Lebt wohl, liebe Kinder, und denkt zuweilen auch an den alten, Euch herzlich liebenden Großvater." [2])

In seinem Lebensabend zieht sich der rastlos tätige Denker immer mehr von der Öffentlichkeit zurück, um in der Abgeschlossenheit Ruhe zur Vollendung seines Werkes zu finden. 1851 schreibt er: „Es ist wirklich so, daß ich seit Jahr und Tag gewissermaßen geschieden von dieser Welt mich nur glücklich fühle in meiner Arbeit, weil sich in ihr mein ganzes Leben zusammenfaßt. . . ." [3]) Ihn schmerzt es jetzt fast, daß er als Denker immer in gewisser Ferne von der bunten Fülle der Welt bleiben muß, zu der ihn sein Schauen doch zieht, er kommt an seinem Lebensabend zu einer Empfindung seiner Doppelanlage; so schreibt er an SCHUBERT: „Dir, lieber Freund, ist ein lieblicheres Los gefallen als mir; Dir ist es verstattet, in alle die heimlichen, sonnigen blumenreichen Täler einzudringen, an denen ich, auf den allgemeinsten Zusammenhang angewiesen, wie auf dem Dampfschiff

---

[1]) a. a. O. III, S. 238.

[2]) III, S. 250.

[3]) III, S. 230.

vorbeifahre, nur von ferne einen Blick in sie werfend."[1]) So trauert der Dichter über den Denker.

Aber auch an äußerer Wirkung ist SCHELLINGS Lebensende nicht arm, ja, es brachte dem Denker das innige Verhältnis zu dem hochherzigen Monarchen Bayerns, zu Maximilian II. 1836 bis 1840 hatte er dem wissensdurstigen Kronprinzen Vorträge zu halten, und daraus entspann sich ein Verkehr geistiger und herzlicher Art, wie uns der schöne Briefwechsel zeigt.[2]) Als SCHELLING daran denkt, nach Berlin zu gehen, versichert der Kronprinz ihn seiner kindlichen Liebe und Anhänglichkeit. „Mögen sich auch in Preußen Ihnen schöne Aussichten des Wirkens und Nutzens eröffnen, vergessen sie nicht, daß ein Herz wenigstens in Bayern schlägt, in dem keines Ihrer Worte verloren gegangen, noch je verloren wird, das von Ihnen empfangene als eine heilige Schuld betrachtet, die abzutragen die Aufgabe seines ganzen Lebens sein wird; was Sie mir tun, das tun Sie nicht nur unserm deutschen Vaterlande, sondern, wenn Gott mir hilft, dem gesamten Reiche des Geistes der Welt! Gott, wie nötig brauche ich Sie, wie nötig braucht Sie Bayern!"[3]) „Ich bin eifersüchtig um jeden Strahl Ihres Geistes, der einem anderen Lande wenn auch dem befreundetsten, zukommen soll." „Ich verdanke Ihnen viel mehr als ich auszudrücken vermag; ich wäre sonst geistig verhungert und verdürstet. Eine unaufhaltsame Gewalt treibt mich beständig, stets mehr in alle Tiefen Ihrer herrlichen Philosophie einzudringen und nicht eher zu ruhen, bis ich sie in ihrer Totalität erfaßt und zur Basis, zum Leitstern meiner Lebensaufgabe gemacht!" „Ihre Philosophie ist für mich eine Lebensfrage; daher habe ich keine Ruhe noch Rast, bis mir volle Befriedigung geworden. Wie tröstlich ist mir die Aussicht, daß Sie diesen Winter ihr großes Werk vollenden wollen, auf dessen Erscheinen sich mit mir Tausende nicht nur freuen, sondern sehnen."[4]) Als Maximilian König geworden war, suchte er in jeder Weise den Freund zu ehren; er machte ihn zum Ritter des Maximiliansordens, ließ seine Büste modellieren usw. Und am 5. Mai 1853 sendet er dem Philosophen aus Ischia ein Sonett, das er vor RAPHAELS Schule von Athen geschrieben:

---

[1]) III, S. 232.
[2]) Herausgegeben von TROST und LEIST 1890.
[3]) a. a. O. S. 33.
[4]) a. a. O. S. 92.

„Verloren stand ich vor dem Meisterbilde,
Uns PLATO in der Schüler Mitte zeigend,
Sich vor des großen Lehrers Worte neigend,
Vor seines Geistes Riesenkraft und Milde.

Da war's, als wenn auf mich sein Auge zielte,
Dem PLATOS nicht, dem Deinen, Teurer, gleichend,
Ruht grüßend, liebend es auf mir und schweigend,
Dein Geistesfeuer war's, das in ihm spielte.

Die Männer, die den Meister rings umstanden,
Die großen Denker waren's aller Zeiten,
Die in Dir, Hoher, ihren Herrn erkannten.
Du wagst die Klüfte kühn zu überschreiten,
Wozu die Weisen keine Brücke fanden,
Die Gläubige und Denker stets entzweiten."

So hat SCHELLING noch am Ende seines reichen Lebens eine unermeßliche Wirkung ausgeübt durch die Größe seiner Persönlichkeit.

Ich meine, wir hätten jetzt eine so lebendige Erkenntnis seiner geistigen Persönlichkeit gewonnen, um wohl verstehen zu können, wie eine solche Wirkung zustande kommen konnte. Eine starke, edle, große und reiche Persönlichkeit steht vor uns; wenn wir sie in ihren Tiefen begriffen haben, werden wir auch für seine Lehre mehr Verständnis haben, die in manchen Teilen uns gewiß heute fremdartig ist. Im Schauen nach Außen, im Denken nach Innen und in den kongruierenden Charaktereigenschaften waltet überall ein Geist, der eines tatkräftigen, alles Kleinliche verachtenden Idealismus. Daß wir diesen Geist in unserer Zeit beleben, ihn als Lebenselement neu ergreifen, dazu kann uns vor allem SCHELLINGS große Persönlichkeit und seine große Lehre dienen!

IV.

Schellings Methode und ihre Beziehungen zu Plato, Goethe und Schiller.



Die Menschheit hat Jahrtausende einen schönen Traum geträumt und viele Menschen träumen ihn auch heute noch. Sie glauben sich in einem Tempel, der Gottheit nahe; und immer näher kommen sie dem Gotte, endlich ist er ganz in ihnen, sie können ihn voll und ganz in ihrem Innern erfassen, ihn erkennen und den Reichtum der göttlichen Ideen schauend nachschaffen. Plato war der erste Denker unter diesen Träumern, ihm war die Welt der Ideen das Göttliche, dessen Schauen allein dem Leben Wert geben konnte; dieses Göttliche mußte als Ideal jedes Wissens hinter jeder Erkenntnis stehen, wenn sie überhaupt Sinn haben sollte, und dieses Göttliche mußte vernünftig sein, nur so kann es ja die menschliche Vernunft erfassen! So entstand der Rationalismus: das Wesen der Welt ist der κόσμος νοητός, diese übervernünftige Vernunft kann der Mensch in seiner bewußten Vernunft erfassen, denn beide sind identisch; und nicht aus der Erfahrung stammt die vernünftige Erkenntnis, sie entsteht nur auf ihre Anregung hin, indem der Mensch sich an die einst in Reinheit geschauten Ideen erinnert. So ist die Vernunfterkenntnis apriorische Erkenntnis, der Mensch hat eine ganz eigentümliche Kraft der Erkenntnis, die ihn zu den Ideen hinführt, das ist der ἔρως, das ist die intellektuelle Anschauung, die in ideeler Liebe das Metaphysische erfaßt.

So war das Ideal der absoluten Erkenntnis aufgestellt, das mit zauberischer Kraft die Menschen immer wieder angezogen hat, und es war auch die Konsequenz aus ihm gezogen: soll es ein absolut gültiges Erkennen geben, so muß der Mensch ein Ver-

mögen dazu besitzen, das unendlich über der bloßen Erfahrung erhaben ist, das ist aber die intellektuelle Anschauung.

Bei PLOTIN finden wir sie in aller Klarheit wieder; sie richtet sich hier als Eros auf das Eine, auf den höchsten Gott, von dem aus erst sich die Ideen und die Weltseele entfalten. So sucht PLOTIN das letzte Abstraktionsresultat mit der ganzen Glut seiner großen Seele gleichzeitig mit dem höchsten Gefühl zu umgeben. Der moderne Rationalismus, als dessen Schöpfer DESCARTES anzusehen ist, bringt den neuen Gedanken hinzu, daß subjektives Denken und Sein zusammenfällt, daß also im Bewußtsein das wahre Sein unmittelbar gegeben ist. Die Klarheit des Denkens wird zum Kriterium der Wahrheit, die Mathematik wird zur Universalmethode, Gott verschwindet in der Aufklärung, an seine Stelle tritt die daseiende Natur. So ist jetzt die Frage: wie ist apriorische Naturerkenntnis möglich? Erst KANT hat sie gelöst: sie ist nur möglich, wenn apriorische Funktionen unseres Geistes das Weltbild bedingen; und diese Funktionen erkennen wir nicht durch Abstraktion, sondern intuitiv. So erkennt KANT auch im Prinzip die intellektuelle Anschauung an, die er in Worten verwirft. Die Gesamtheit der Kategorien ist das metaphysische Apriori, sie werden von dem transzendentalen Ich spontan erzeugt. Bei FICHTE richtet sich das ganze Interesse auf diesen transzendentalen Verstand, der immer klarer als eine andere Form des Geistes dem Bewußtsein gegenüber erkannt wurde.

Da SCHELLING ja als Schüler FICHTES in die Philosophie eintritt, so ist es klar, daß er zunächst auf dem Boden der Ich-Philosophie steht. Er fordert gleich zu Beginn seiner Gedankenentwicklung die intellektuelle Anschauung als Methode der Philosophie, die sich hier zunächst auf das „Ich an sich“ richtet. „Uns allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem was von Außen hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben. Diese Anschauung zuerst überzeugt uns, daß irgend etwas im eigentlichen Sinne ist . . . Sie unterscheidet sich von jeder Anschauung dadurch, daß sie nur durch Freiheit hervorgebracht ist“ . . . (Philosophische Briefe über

Dogmatismus und Kritizismus.) So ist denn die Methode seit PLATO dieselbe geblieben[1]) Absolute Erkenntnis erstrebt SCHELLING, wie der ganze bisherige Rationalismus und wie seine ganze Zeit; man konnte sich nicht mit relativem Wissen damals zufrieden geben, die ganze Welt in Geist aufzulösen, schien keine prinzipielle Schwierigkeit zu haben. So mußte denn der Menschengeist befähigt sein, den absoluten Geist in sich zu erfassen. Das Hypothetische, bloß Wahrscheinliche lehnte SCHELLING als unwissenschaftlich ab („Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie"). Die Möglichkeit absoluten Wissens bedingt die Existenz der Philosophie, und so muß denn eine Methode gefunden werden, die nicht irren kann. Als solche gilt die intellektuelle Anschauung, die schon FICHTE gefordert hatte. Es ist eine Art Anschauung, und so spielt der künstlerische Geist eine bedingende Rolle bei der Entstehung von SCHELLINGS Gedankensystem, ein künstlerisches Vermögen ist es, aus dem erst die Begriffe geboren werden. So war der begründende Geist von vornherein einem GOETHE sympathisch, dazu kam noch, daß SCHELLING die Natur durch das künstlerische Schauen begreiflich machte; so erklärt es sich, daß GOETHE an SCHELLING schreiben konnte: „Ich wünsche eine völlige Vereinigung." Und später erklärte er: „Ich fühle mich zur Identitätsphilosophie geboren." Seine ganze Art war es ja auch, Ideen zu sehen! Denken wir an die Begegnung mit SCHILLER im Juli 1794, als SCHILLER ihm sagte, in bezug auf die Metamorphose der Pflanzen: „Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee." Und in dem großen Briefe vom 23. August, in dem er die „Summe von GOETHES geistiger Existenz" zieht, schreibt er von GOETHES beobachtendem Blicke, der so rein und still auf den Dingen ruht, und mit dem GOETHE das „Notwendige in der Natur" sucht. Er schaute intuitiv das Geistige in der Natur, die Kraft des Schauens war ja seine höchste Gabe. „Das Auge war vor allen Dingen das Organ, mit dem ich die Welt faßte" (Dichtung und Wahrheit). „Ich bin nun einmal einer der Ephesischen Goldschmiede, der sein ganzes Leben im Anschauen und Anstaunen und Verehrung des wunderwürdigen Tempels der Göttin und in Nachbildung ihrer geheimnisvollen

[1]) vgl. auch LEOPOLD ZIEGLER: Der Abendländische Rationalismus und der Eros. Jena 1905.

Gestalten zugebracht hat" (Brief an JACOBI, 10. Mai 1812.) Aber „was ist Beschauen ohne Denken" (GOETHE an HERDER.) So wurde auch bei ihm das zunächst sinnliche Schauen in die Atmosphäre des Geistes getaucht, es wird geistiges Schauen und rückt damit noch näher an die intellektuelle Anschauung SCHELLINGS heran.

Bei SCHELLING hat diese Methode nun einen verschiedenen Sinn; betrachten wir sie erst in ihrer weitesten Bedeutung.[1]) In dem „transzendentalen Idealismus" gilt die Welt im Anschluß an FICHTE als entstanden durch die unbewußte Funktion unseres transzendentalen Ich; diese uns unbewußte Tätigkeit der Weltproduktion nennt SCHELLING ganz allgemein intellektuelle Anschauung. Da sie uns unbewußt ist, erscheint uns die äußere Welt als unabhängig von uns. Wir sehen also das fertige Produkt, erst dieses wird uns bewußt, die Tätigkeit selbst kann uns nie bewußt werden. Psychologisch heißt das etwa: wir können immer nur die fertigen Gedanken uns gegenständlich machen, nicht aber die vor- und unterbewußten Vorstellungsbewegungen, aus denen sie resultieren. Die intellektuelle Anschauung ist also die Fähigkeit, eine geistige Handlung zugleich bewußtlos zu produzieren und bewußt anzuschauen. Das Wissen von diesem Produzieren ist ein absolut freies Wissen, sein Objekt ist nicht von ihm unabhängig, denn es ist ja ein Produzieren seines Objektes, Anschauung und Angeschautes fallen zusammen. Das Ich selbst ist diese intellektuelle Anschauung, „weil durch das Wissen des Ichs von sich selbst das Ich selbst erst entsteht. Denn da das Ich nichts anderes ist als eben das Wissen von sich selbst, so entsteht das Ich eben nur dadurch, daß es von sich weiß." (System des transzendentalen Idealismus, I, 3, 369.) Die intellektuelle Anschauung ist das Organ alles transzendentalen Denkens und wer dieses Vermögen nicht hat, der versteht die Transzendental-Philosophie nicht. So heißt es in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" (1803): „Ohne intellektuelle Anschauung keine Philosophie. Wer sie nicht hat, versteht auch nicht, was in ihr gesagt wird; sie kann also überhaupt nicht gegeben werden. Eine negative Bedingung ihres Besitzes ist die klare und innige Einsicht in die Nichtigkeit aller bloß endlichen Erkenntnis. Man kann sie in sich bilden; in dem

[1]) vgl. E. v. HARTMANN: SCHELLINGS philosoph. System.

Philosophen muß sie gleichsam zum Charakter werden, zum unwandelbaren Organ, zur Fertigkeit, alles nur zu sehen, wie es in der Idee sich darstellt." (I, 5, 255.) Das sich selbst produzierende Ich ist das einzige Objekt der Transzendental-Philosophie, somit ist für sie die intellektuelle Anschauung das, was für die Geometrie der Raum ist. Etwas Mysteriöses hat sie dabei nicht an sich; demonstriert kann sie allerdings nicht werden, da sie ja absolut frei ist. Da nun das Ich mit ihr identisch ist, kann es selbst auch nur postuliert werden.

Die intellektuelle Anschauung ist also kein passives Zusehen, sondern ist das ursprünglichste Handeln, ist die den ganzen Kosmos schaffende Tätigkeit. Damit gibt SCHELLING dem Worte „Schauen" seine tiefste und ursprünglichste Bedeutung zurück und ist in Harmonie mit den tiefsten Quellen arischer Weltbetrachtung. Die Sanskrit-Wurzel „skau" von „schauen" bedeutet nämlich „dichten", also die höchste Aktivität der Persönlichkeit. Schauen ist Schaffen — kein passives Abbilden! So erfaßt das wahre Schauen der Welt Tiefe, indem es den einheitlichen Grund der tausendgestaltigen Welt sieht. Der Mensch schafft also die Welt, indem er sie schaut, das hat auch KANT gelehrt, das erkennt auch im Begriffe der „schöpferischen Synthese" die moderne Psychologie (WUNDT) an. So ist denn nach dieser Richtung hin SCHELLINGS intellektuelle Anschauung ohne Zweifel im Rechte. Aber der glühende Geist, der in ihm wohnte, trieb ihn über diese immer noch „kritische" Ansicht weit hinweg! Bei KANT bietet sich ja zur Weltentstehung den Sinnen ein „Gewühl von Empfindungen", ein ungeordnetes Mannigfaltiges; in dieses bringt dann die transzendentale Einbildungskraft durch die Kategorien die Gesetze hinein. Die modernen Anschauungen der Naturwissenschaft nähern sich immer mehr einem „transzendentalen Realismus" (E. v. HARTMANN), der hinter dem sinnlichen Eindruck reale „Dinge an sich" in den Atomen oder Kräften annimmt. SCHELLING aber läßt Form und Stoff der Welt aus dem Ich entspringen, das als allmächtiger Gott erscheint. So kommt hier in eindringlichster Gestalt die alte heilige Lehre des Inders wieder zur Geltung: nicht fremd stehen wir der Natur gegenüber, Natur und Mensch sind eines Geistes, tat-tvam-asi.

Diese intellektuelle Anschauung, die mit dem transzendentalen Ich zusammenfällt, ist aber als existierend nicht mehr zu

demonstrieren, d. h. logisch zu begründen, sondern ist ein Postulat! Die Transzendental-Philosophie hat das welterschaffende Ich zum Gegenstande und die Weltentstehung aus ihm; sie setzt also überhaupt keine seienden Objekte voraus, sondern bringt sie erst selbst hervor. Am wenigsten kann sie also ihr Prinzip selbst, die intellektuelle Anschauung, voraussetzen, sondern sie kann es nur als ein frei zu konstruierendes postulieren. Man muß sich also durch Freiheit in die transzendentale Denkart versetzen, sonst kann man nie die Weltentstehung belauschen, nie die Transzendental-Philosophie begreifen (A. a. O. S. 371). So beruht dieses System nicht nur auf dem Besitz eines gewissen Vermögens, nämlich die intellektuelle Anschauung in sich bewußt zu machen, sondern auch auf dem Willen, dem Bedürfnis dazu. Logisch läßt sich niemand dazu zwingen, diese Philosophie anzuerkennen, nur wer sich aus dem Bedürfnis heraus frei zu ihr entschließt, für den hat sie Bedeutung. So treffen wir hier bei Schelling, wo man es eigentlich nicht vermuten sollte, auf das prinzipielle Eingeständnis, daß das tiefste Fundament der Weltanschauung im geistigen, persönlichen Bedürfnis liegt, also nicht in logischen Notwendigkeiten, sondern in Lebensnotwendigkeiten im geistigen Sinne des Wortes. Die tiefste Begründung hat die Metaphysik nicht im Denken, sondern im Leben. Damit kommt Schelling dem nahe, was Eucken heute versucht: eine Metaphysik des Lebens zu schaffen. Allerdings ist er sich selbst dieses Prinzipes als eines neuen nicht bewußt, später in seiner „Freiheitslehre" folgt er ihm im Grunde.[1]) Daß er dabei sein Ideal von der Philosophie aufgibt, ahnt er nicht; denn absolutes Erkennen gibt es nicht mehr, wenn es auf dem Lebensbedürfnis beruht, das logisch nicht mehr zu begründen ist. Schelling ist also seinem Prinzip, absolutes Erkennen in seiner Philosophie niederzulegen, untreu, und wir sehen hier schon, wie dieses Prinzip in sich widerspruchsvoll ist.

Das wird uns noch klarer, wenn wir einmal auf den Prozeß des Bewußtwerdens der allgemeinen intellektuellen Anschauung im Menschen achten. Schelling sagt selbst, daß wir immer nur das Produkt erkennen, die Tätigkeit selbst wird uns nie bewußt,

---

[1]) vgl. die Abhandlungen „Schellings Gottesbegriff" und „Schelling und das religiöse Suchen unserer Zeit" in dieser Sammlung.

sonst würden wir ja unmittelbar die Welt als Phantasiebild aus uns entstehen sehen. So bleibt dem Bewußtsein nichts übrig, als rekonstruierend aus dem Endglied die schöpferische Tätigkeit zu erschließen, bei welcher Induktion denn nur eine hypothetische Wahrscheinlichkeit herauskommt.[1]) Das will SCHELLING natürlich nicht wahr haben, wird aber doch zur Anerkennung der Schwierigkeit getrieben und spricht deswegen von „transzendentalem Gedächtnis;“ das will besagen, daß nur Intellektualfunktionen bewußt werden können, die schon vergangen sind. Der Vorgang dabei soll folgender sein: das unwissende Bewußtsein erhebt sich zu dem unbewußten Wissen; dadurch wird es bewußtlos, nimmt dabei den Inhalt des unbewußten, absoluten Wissens in sich auf und kommt dann, gefüllt mit absolutem Wissen, wieder zu sich zurück. Das ist aber das genaue Porträt von dem seelischen Vorgange, den wir sonst Intuition nennen, nur daß wir an der Absolutheit des so entstehenden Wissens zweifeln. SCHELLING will den so beschriebenen Zustand als „Ekstase“ bezeichnen (I, 9, 229), es ist eine Art Hellsehen, ein dem Tode ähnlicher Zustand, bei dem das Persönliche vernichtet wird (I, 1, 324—325).

Das künstlerische Moment kommt dabei nochmals zur Geltung; indem die anzuschauende Wahrheit mit der absoluten Schönheit unabtrennlich verbunden ist, in deren Genuß der Mensch die höchste Seligkeit besitzt (I, 6, 574). Wir hören den Romantiker!

Weitere Widersprüche treten uns entgegen, wenn wir SCHELLINGS Bestimmung beachten, daß die Differenzierung der einzelnen Ideen aus der Identität heraus unter der Form der Ewigkeit geschieht. Wie soll das an die Zeit gebundene Bewußtsein diese Entstehung nach Belieben zwecks der bewußten Erfassung verzögern? Und weiter: nur die Erkenntnis der absoluten Identität ist wahre Erkenntnis (I, 6, 497), wie sollen wir aber dabei zu irgend einer Einzelerkenntnis kommen, das Erkennen der Identität als solches ist an sich ja leer.

So treffen wir überall schon bei dieser allgemeinen intellektuellen Anschauung auf Widersprüche. Die intellektuelle Anschauung im engeren Sinne ist die absolute Vernunftanschauung der Identität von Form und Wesen, von Denken und Sein, von

[1]) vgl. E. v. HARTMANN, SCHELLING S. 35.

Subjekt und Objekt. Auf dem Standpunkte der Ich-Philosophie (bis 1803) ist die intellektuelle Anschauung die einzig mögliche im absoluten Ich und kann niemals im Bewußtsein vorkommen; sie ist also aus dem Bewußtsein weder zu beweisen noch zu widerlegen (I, 1, 181—182). Allmählich wandelt sich SCHELLINGS Weltbild zum Neospinozismus, an die Stelle des weltproduzierenden Ich tritt das Absolute. Das Denken des absoluten Ich wird zum absoluten Denken, die intellektuelle Anschauung ist der absolute Erkenntnisakt; damit ist sie aber mit dem Sein des Absoluten identisch (I, 7, 149). Sie ist damit natürlich wieder etwas Unbewußtes, ebenso wie im „System des transzendentalen Idealismus" die absolute Identität nie zum Bewußtsein gelangen kann. „Dieses ewig Unbewußte, was, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein eignes, ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Objekt wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind . . . ." (I, 3, 600). Hier hat SCHELLING den großen Begriff des Unbewußten im Prinzip erreicht, er erkennt aber seine Bedeutung nicht und läßt ihn wieder fallen. An seine Stelle treten dann mißverständliche Begriffe, wie „bewußtloses Bewußtsein", „nicht wissendes Bewußtsein". Dadurch wird immer wieder das Bewußtsein als die einzige Form geistigen Seins hingestellt und SCHELLING bleibt im Rationalismus stecken, mit dem Ideal der „absoluten Erkenntnis".

Im Laufe von SCHELLINGS Entwickelung tritt für ihn die Bedeutung des Individuums dem Absoluten gegenüber immer mehr hervor und seine Neigung zum Theismus treibt ihn dazu, Gott und Mensch scharf zu trennen. Da er Gott als höchste Persönlichkeit (im Anschluß an die Romantik) fassen wollte, scheute er davor zurück, ihn als absolut unbewußt zu denken. Um nun den Menschen auch in der Ekstase der intellektuellen Anschauung nicht zu nahe an Gott heran zu rücken, läßt er diese jetzt auf Sonderideen eingeschränkt sein, speziell auf die Idee des Menschen. Diese reißt sich durch ihre Willenserhebung vom Absoluten los, dadurch entsteht aus dem substantiellen Bewußtsein das wirkliche Bewußtsein (II, 2, 154). Diese Menschidee ist der ideale Urmensch, der als typischer Grund in uns allen fortlebt; er wird zu einem gewordenen Gott (II, 2, 124). Durch ihn soll die Weltentstehung

begriffen werden, sein Unbewußtsein steht in der Mitte zwischen dem wirklichen Bewußtsein und dem unbewußten Actus purissimus des göttlichen Lebens. Gott erblickt nur wie in einer Vision die Urmöglichkeit der zukünftigen Welt (II, 3, 309). Durch Abfall entsteht aus dem idealen Menschen der wirkliche Mensch, in dem erst bewußtes Wissen ist. Vor seinem Abfalle aber ist das Wissen Gottes im intelligiblen, ideellen Menschen. E. v. Hartmann bemerkt sehr richtig, daß Schelling hier pars pro toto setzt: die Idee in Gott ist nicht die Idee des Menschen, sondern die Idee des gesamten Universums mit ihrer Gipfelung in der Idee der vernünftigen Persönlichkeit. „Wir werden deshalb auch die konkrete intellektuelle Anschauung nicht allein in der Idee des Menschen, sondern in der absoluten Idee als der des konkreten Universums suchen müssen, welche alle Partialideen als Momente ihrer inneren Mannigfaltigkeit in sich schließt" (E. v. Hartmann, a. a. O. S. 50).

Da die intellektuelle Anschauung ewig unbewußt ist, kann sie niemals bewiesen werden, sie ist also höchstens eine Hypothese, die erst induktiv begründet werden kann. Als Prinzip der bewußten Erkenntnis ist sie demnach unbrauchbar. Als unbewußte Intellektualfunktion ist sie allen gemeinsam, aber es ist eine Begabung, sie ins Bewußtsein zu rufen (Hartmann).

Aus der so geschilderten intellektuellen Anschauung ergibt sich nun auch Schellings Methode der „Konstruktion", die sich an die Methode der Mathematik anschließt. Als Schelling diese Methode der Konstruktion schuf, faßte er ja den Kosmos als geschlossenes Ganzes auf, in dem jeder Teil notwendig bedingt ist. Daraus ergab sich die Methode der Weltnachbildung; in der reinen Anschauung mußte das Allgemeine und Besondere real gleichgesetzt werden (I, 5, 131). „Die Darstellung des Allgemeinen und Besonderen in der Einheit heißt überhaupt Konstruktion . . ." (I, 5, 252).

Eine solche Gleichsetzung ist aber eine Idee, und zwar in erster Linie die eine Idee des Absoluten. Das Bewußtsein verhält sich abbildend beim Konstruieren, tätig ist das Überindividuelle im Menschen. Das Bewußtsein hat nur die Möglichkeit, die Bewegung zu verlangsamen; daß das ein Widerspruch ist, haben wir schon gesehen.

Nun ist es aber außerordentlich wichtig, daß Schelling schon

in seiner Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799) betont, es sei eine induktive Bestätigung der Konstruktion durch die Erfahrung nötig; ja, diese Erfahrung hat sogar die Macht, die notwendigen Konstruktionen als falsch zu erweisen! „Wofern nicht aus der höchsten Voraussetzung alle Naturerscheinungen sich ableiten lassen, wenn im ganzen Zusammenhange der Natur eine einzige Erscheinung ist, die nicht nach jenem Prinzip notwendig ist, oder ihm gar widerspricht, so ist die Voraussetzung eben dadurch schon als falsch erklärt, und hört von diesem Augenblick an auf, als Prinzip zu gelten“ (I, 3, 277). So siegt der Wirklichkeitssinn, der SCHELLING in hohem Grade als Künstlergeist eigen war, über den diktatorischen Zwang der konstruierenden Methode. SCHELLING beugt sich im Prinzip der Erfahrung, im Gegensatz zu HEGEL, der die Erfahrung nach der Idee beugte.

SCHELLING besteht also zwar auf einer Naturwissenschaft a priori, einer spekulativen Physik, die ihre Möglichkeit durch ihre Existenz beweisen muß; aber sie muß ihre Bestätigung durch die Erfahrung erhalten. „Wir wissen nicht nur dieses oder jenes, sondern wir wissen ursprünglich überhaupt nichts als durch Erfahrung, und insofern besteht unser ganzes Wissen aus Erfahrungssätzen. Zu Sätzen a priori werden diese Sätze nur dadurch, daß man sich ihrer als notwendige bewußt wird . . .“ (I, 3, 278). A priori und a posteriori sind nur in Beziehung auf unser Wissen verschieden; was wir erst a posteriori erkennen, können wir auch a priori ableiten, denn die Natur ist a priori ein System notwendiger Beziehungen. „Nicht also wir kennen die Natur, sondern die Natur ist a priori, d. h. alles einzelne in ihr ist zum Voraus bestimmt durch das Ganze oder durch die Idee einer Natur überhaupt. Aber ist die Natur a priori, so muß es auch möglich sein, sie als etwas, das a priori ist, zu erkennen . . .“ (I, 3, 279). Dieses leistet die spekulative Physik, die immer erst den Menschen zu den Experimenten hinführt, die dann die in unserer Erfahrung zwischen dem höchsten Prinzip und der Einzelerscheinung fehlenden Zwischenglieder ergänzt. An diesen Ausführungen ist das ja zweifellos richtig, daß der Mensch auf sinnvolle Experimente erst durch eine Idee geführt wird und SCHELLINGS Einsicht in dieses Verhältnis ist von großer Wichtigkeit gegenüber dem modernen Fanatismus der „reinen Empirie“. Erfahrung ist mit Idee überall

verknüpft, wenn keine Idee uns leitet, kommen wir nie zum Überblick über eine Allgemeinheit von Tatsachen, sondern kleben ewig am Einzelnen. SCHELLINGS Anschauungen haben also in diesem Punkte die größte Berechtigung auch gerade für die Naturwissenschaft, die auf ihn so verächtlich herabblickt. Hier zeigt sich auch wieder SCHELLINGS innige Verwandtschaft mit GOETHE. „Es ist gleich schädlich, ausschließlich der Erfahrung als unbedingt der Idee zu gehorchen" (Geschichte der botanischen Studien, Schluß). GOETHE erkannte, daß der Gegensatz Idee — Erfahrung dem von Subjekt — Objekt, Denken — Anschauen, Synthese — Analyse, Metaphysik — Physik analog sei; und diese Gegensätze sind es, „wo sich der Praktiker in der Erfahrung, der Denker in der Spekulation abmüdet und einen Kampf zu bestehen aufgefordert ist, der durch keinen Frieden und durch keine Entscheidung geschlossen werden kann" (Zur Farbenlehre, Didaktischer Teil, XI, § 181).

Spekulation und Erfahrung müssen in irgend einer Weise vereinigt werden, das hatte im Prinzip schon jene große Zeit erkannt, danach strebte auch klar SCHELLINGS Schüler STEFFENS in seinen „Beiträgen zur inneren Naturgeschichte der Erde" und führte darin SCHELLINGS Prinzip klarer durch, als er selbst es getan hatte. GOETHE wurde vor allem durch seine künstlerische Beanlagung des Schauens zu der Auffassung hingetrieben, daß die Idee ohne Erfahrung blind sei. Was ihm letzten Endes Idee ohne Anschauung ist, hat er uns in seinem „Gang zu den Müttern" gezeigt:

„Göttinnen thronen hehr in Einsamkeit,
Um sie kein Ort, noch weniger eine Zeit,
Von ihnen sprechen ist Verlegenheit."
Faust: „Wohin der Weg?"
Mephistopheles: „Kein Weg . . . . .
Von Einsamkeiten wirst umhergetrieben:
Hast Du Begriff von Öd und Einsamkeit?
— — — — — — — — — —
Nichts wirst Du sehn in ewig leerer Ferne,
Den Schritt nicht hören, den Du tust,
Nichts Festes finden, wo Du ruhst.
— — — Entfliehe dem Entstandnen
In der Gebilde losgebundne Reiche!
Ergetze Dich am längst nicht mehr Vorhandnen!

Wie Wolkenzüge schlingt sich das Getreibe . . .
. . . . . Gestaltung, Umgestaltung,
Des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung,
Umschwebt von Bildern aller Kreatur.
Sie sehn Dich nicht, denn Schemen seh'n sie nur".

Die Ideen in ihrer metaphysischen Bedeutung als Urbilder alles Seienden sind GOETHE leere Abstraktionen, und auch die „Urphänomene", auf die er bei der Naturbeobachtung stieß, waren für seinen Künstlergeist nur in ihrer Individuation von Interesse. „Das unmittelbare Gewahrwerden von Urphänomenen versetzt uns in eine Art von Angst. Wir fühlen unsere Unzulänglichkeit; nur durch das ewige Spiel der Empirie belebt, erfreuen sie uns." (Sprüche in Prosa.)

Daß durch die Idee erst die Erfahrung belebt wird, ist auch SCHILLERS Überzeugung, und ebenso, daß innere Erfahrung (Idee) und äußere Erfahrung stets in Übereinstimmung sein müssen.

„Wahrheit suchen wir beide, Du außen im Leben ich innen
In dem Herzen, und so findet sie jeder gewiß.
Ist das Auge gesund, so begegnet es außen dem Schöpfer;
Ist es das Herz, dann gewiß spiegelt es innen die Welt."

(Votivtafeln, 22, an GOETHE. Vgl. S. 37.)

Er ist auch ganz entschieden dafür, daß Spekulation und Erfahrung sich zunächst trennen müssen:

Naturforscher und Transzendentalphilosophen.

„Feindschaft sei zwischen euch! Noch kommt das Bündnis zu frühe:
Wenn ihr im Suchen euch trennt, wird erst die Wahrheit erkannt." (1796.)

An die voreiligen Verbindungsstifter.

„Jeder wandle für sich und wisse nichts von dem andern;
Wandeln nur beide gerad', finden sich beide gewiß."

SCHILLER ist also für eine Trennung von beschreibender Naturwissenschaft und spekulativer Physik; der Dichter, der an KANTS Vernunftkritik seine Gedanken entwickelt hat, ist von dem kritischen, scheidenden Geiste dieser Philosophie so erfüllt, daß er nachdrücklich auf klare Scheidung in allen Gebieten drang. So hatte ja sein kritischer Geist auch in der Begegnung mit GOETHE ihm die Worte eingegeben: „Das ist keine Erfahrung, das ist eine

Idee". GOETHE war erst darüber erstaunt, glaubte er doch seine Metamorphose immer zu sehen. „Es ist kein Traum, keine Phantasie" (An Frau v. STEIN, 10. VII. 1786). Durch SCHILLER wurde er im Kantischen Sinne kritisch, er kam dazu, Idee und Erfahrung zu scheiden, was ihm bei seinem „gegenständlichen Denken" sehr schwer war. Denken und Anschauen ging ihm ja ineinander (bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort, 1823). Hier finden wir den tiefsten Punkt seines Wesens, der ihn von SCHILLER und KANT trennte und ihn zu SCHELLING, SPINOZA und der Romantik hinzog.

Er wollte nicht scheiden, er wollte verbinden. So enthalten seine Worte in dem genannten Aufsatze von 1823 eine direkte abweisende Entgegnung von SCHILLERS Votivtafelversen: „Der Mensch erkennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird." Nicht getrennt dürfen Mensch und Welt werden, auch nicht in der Erkenntnis. Hier ist GOETHE mit der Romantik einig, so singt ganz in seinem Sinne NOVALIS:

„Alles muß ineinander greifen
Eins durch das andere wachsen und reifen."
(HEINRICH V. OFTERDINGEN.)

Aus dem Allgemeinen das Einzelne zu erkennen, das ist ja letzten Endes die Methode PLATONS; sie wirkt lebendig in GOETHE und der Romantik, wie auch in SCHELLING fort. Wir haben PLATONS Methode der intellektuellen Anschauung oben schon als Konsequenz des Strebens nach absoluter Erkenntnis kennen gelernt, betrachten wir sie in diesem Zusammenhange einmal nach der Seite des Schauens. „Der echte Philosoph ist der, welcher nach dem Schauen der Wahrheit dürstet (*φιλοθεάμων* = schaulustig)" (Republik, 475 E.). Das Zusammenschauen war seine Sache (PHAIDROS), das Schauen des Einen im Vielen. Dieses Eine nannte er „Idee", sie ist das, was Einheit schafft, eine andere Definition läßt sich aus PLATON nicht herauslesen. Um das Geschaute wiederzugeben, bediente sich PLATON der Dichtung, und so redet er denn stets in Bildern, in Allegorien, auch wenn man es äußerlich nicht bemerkt. —

GOETHE wird durch SCHILLER zu einer seiner Natur eigentlich nicht entsprechenden kritischen Scheidung von Idee und Erfahrung getrieben, aus der er aber immer wieder zurückfällt. Schon

anderthalb Jahre später schreibt er, sein Urbild des Tieres gelte „nicht den Sinnen, doch dem Geiste“ (Vorträge über die drei ersten Kapitel des Entwurfes einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, II, 1796). Die Urpflanze, die er erst zu sehen glaubte, nennt er jetzt „übersinnlich“. Und gegen Ende seines Lebens schreibt GOETHE den prachtvollen kleinen Aufsatz „Bedenken und Ergebung“, der von solcher Wichtigkeit für das Problem Idee — Erfahrung ist, daß ich ihn hier zum großen Teile einfügen muß. „Bei Betrachtung des Weltgebäudes . . . treffen wir auf die eigene Schwierigkeit . . ., daß zwischen Idee und Erfahrung eine gewisse Kluft befestigt scheint, die zu überschreiten unsere ganze Kraft sich vergeblich bemüht. . . . Endlich finden wir bei redlich fortgesetzten Bemühungen, daß der Philosoph wohl möchte Recht haben, welcher behauptet, daß keine Idee der Erfahrung völlig kongruiere, aber wohl zugibt, daß Idee und Erfahrung analog sein können, ja müssen.“

„Die Schwierigkeit, Idee und Erfahrung miteinander zu verbinden, erscheint sehr hinderlich bei aller Naturforschung; die Idee ist unabhängig von Raum und Zeit, die Naturforschung ist in Raum und Zeit beschränkt; daher ist in der Idee Simultanes und Sukzessives innigst verbunden, auf dem Standpunkte der Erfahrung hingegen immer getrennt, und eine Naturwirkung, die wir der Idee gemäß als simultan und sukzessiv zugleich denken sollen, scheint uns in eine Art Wahnsinn zu versetzen . . . Deshalb wir uns dann billig zu einiger Befriedigung in die Sphäre der Dichtkunst flüchten und ein altes Liedchen mit einiger Abwechslung erneuern:

So schauet mit bescheidnem Blick
Der ewigen Weberin Meisterstück,
Wie ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflein hinüber, herüber schießen,
Die Fäden sich begegnend fließen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.
Das hat sie nicht zusammengebettelt,
Sie hat's von Ewigkeit angezettelt,
Damit der ewige Meistermann
Getrost den Einschlag werfen kann.“

Das führt uns nun unmittelbar zu SCHELLING zurück, dessen Anschauungen wir jetzt tiefer verstehen werden. „Sie hat's von

Ewigkeit angezettelt", das heißt ja in SCHELLINGS Kunstsprache nichts anderes als: die Natur ist a priori ein System notwendiger Beziehungen. Und des reifen GOETHE Lehre: Idee und Erfahrung fliehen in der Wissenschaft sich ewig, um nur in der Dichtung sich zu finden, entspricht genau dem „ästhetischen Idealismus" SCHELLINGS: in heiliger Flamme brennt in der Kunst in ewiger Vereinigung, was in Natur und Geschichte, in Denken und Handeln ewig sich fliehen muß. So sehen wir hier überall die tiefe Verwandtschaft dieser beiden Geister, deren Einheitspunkt in der Kraft des Schauens nach Außen liegt. So finden wir auch in dem Aufsatz „Bedeutende Fördernis" eine Schilderung GOETHES von seiner Forschungsmethode, die SCHELLINGS oben angeführten Ansichten über Naturerkenntnis genau entspricht: „Mein ganzes Verfahren beruht auf dem Ableiten; ich raste nicht, bis ich einen prägnanten Punkt finde, von dem sich vieles ableiten läßt, oder vielmehr, der vieles freiwillig aus sich hervorbringt und mir entgegenträgt, da ich denn im Bemühen und Empfangen „vorsichtig und treu zu Werke gehe." So notierte er sich ja auch in Italien: „Hypothese: alles ist Blatt!" (Morphologische Studien in Italien, Weimarer Ausgabe, II. Abt., 7,282.) Durch diesen allgemeinen Punkt lernte er erst sehen und das ist der Kern auch von SCHELLINGS Ansichten. Daß wir also erst durch Ideen die Natur begreifen, ist zweifellos. Ebenso ist es richtig, daß die Natur a priori ein System bestimmter Beziehungen ist — falsch aber ist der Schluß, daß wir, weil sie es ist, sie auch so erkennen können. Hier zeigt sich das alte Vorurteil des Rationalismus, daß des Menschen Vernunft fähig sei, restlos und absolut die göttliche Vernunft im Bewußtsein zu erfassen.

Bewußtsein ist aber nicht Sein, sondern nur Bewußtsein vom Sein, d. h. eine unzulängliche Abbildung des wahren Seins in dem individuellen, endlichen Spiegel des Bewußtseins. So ist auch absolute Erkenntnis unmöglich und die induktive Erkenntnis aus der Erfahrung kann uns nur allmählich zu dem Absoluten führen, das stets Ideal bleibt.

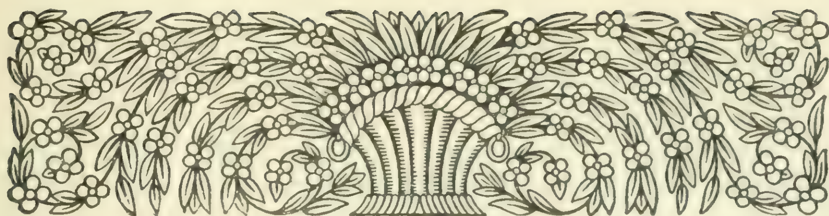
Wir werden das noch näher erkennen, wenn wir SCHELLINGS Methode in seiner letzten Schaffenszeit näher betrachten. Er hatte zwar in obiger Stelle die Induktion als Ergänzung der intellektuellen Anschauung gefordert, kümmerte sich aber herzlich wenig darum, sondern konstruierte mit apodiktischer Gewißheit, sich nur

durch „Kryptogamie" mit der Erfahrung befruchtend. Im Laufe seines Lebens kommt er nun zu der Überzeugung, daß die rationale Philosophie ihrem Wesen nach negativ sei, d. h. immer nur lehre, wie etwas sei, wenn es einmal ist, aber nie, ob etwas sei. Das müsse die positive Philosophie lehren, die das „daß" der Dinge zeigt. Diese positive Philosophie ist nicht mehr aprioristisch, sondern stützt sich auf die Erfahrung (I, 8, 81—82). Aber SCHELLING schränkt diese Erfahrung wieder zwiefach ein, einmal auf die innere Erfahrung, sodann aber wieder auf eine nachträgliche Stütze der Deduktionen. „Da es das Seiende ist, was die Vernunftwissenschaft a priori begreift oder konstruiert, so muß ihr daran gelegen sein, eine Kontrolle zu haben, durch welche sie dartut, daß das, was sie a priori gefunden, nicht eine Chimäre ist. Diese Kontrolle ist die Erfahrung. Denn daß das Konstruierte wirklich existiert, dies sagt eben nur die Erfahrung, nicht die Vernunft" (II, 3, 62).

So kommt SCHELLING also trotz allen Ringens nicht zu einer induktiven Methode, da ihn als Jünger der idealistischen Zeit immer der lockende Traum der absoluten Erkenntnis festhält. Wir haben aber durch immanente, positive Kritik stets gefunden, daß er sich dabei in Widersprüche verwickelt und haben auch schon erkannt, wie wir diese nur überwinden können: wir können eben nur von den Bildern unseres Bewußtseins aus tastend induktiv auf das wahre Sein schließen, wobei denn nur eine hypothetische Erkenntnis herauskommt, die höchstens die Wahrscheinlichkeit $\frac{1}{2}$ hat.

V.

Schelling und die Romantik.



Wir leben in einer ringenden Zeit! Wieviel Leben, wieviel Bewegung und rastlose Arbeit auf allen Gebieten! Was früher unverrückbar fest stand, jetzt ist es in Fluß; was früher als unantastbar heilig galt, heute hat die Menschheit auch daran Fragen gerichtet.

„Das Alte stürzt, es ändert sich die Zeit!" Ja, gewaltig fühlen wir alle die Änderung der Zeiten, denn wir alle stehen mitten in dem Gewühle, das auf den Trümmern des Alten hin- und herwogt. Tempel und stille Heiligtümer sind gestürzt; nun flutet und glutet das Leben darüber hin. Nicht hegt und trägt uns Menschen von heute mehr die allumschlingende Lebensordnung, wie sie die Kirche in jahrhundertelanger Arbeit ausgebildet hatte. Die moderne Forschung, Naturwissenschaft und Geschichte, hat die Grundpfeiler gestürzt, auf denen sie ruhte. Aber auch die Weltanschauung, die uns diese Überwinder des Alten geschenkt, auch sie will die Menschen nicht mehr befriedigen, die Zeiten sind dahin, daß man in Kraft und Stoff die neuen Götter anbetete und im Materialismus die Seelenruhe zu finden glaubte. Wir freuen uns wohl, daß diese Vergötterung der Materie versunken ist, denn hohl und leer wurde das Leben durch sie; aber wo die neue Lebensanschauung finden, die unserem Streben Halt und Sinn gibt? Der alte Bau liegt zertrümmert am Boden, genug ist's der zerstörenden Arbeit. Aber wie nun neu aufbauen, was wir gestürzt? Mit Wehmut blicken wir wohl auf die geborstenen Säulen der geweihten Hallen, die uns in sonnigen Kindertagen schützend aufgenommen. Sie sind dahin — kein Weg führt uns zu ihnen, seit unser eignes Denken uns herausgeführt. Wohl ist es gut, daß

wir dem trüben Dämmerlicht entflohen — und doch, es zieht uns etwas dort zurück, wir brauchen etwas, was uns das ersetzt! Doch wo können wir es finden?

Wir leben in einer ringenden Zeit! Nach diesem Neuen ringen wir, das uns den alten Glauben unsrer Väter ersetze und uns wieder einen inneren Halt gäbe dem uns aufreibenden Getriebe der äußeren Welt gegenüber. Für jede Zeit aber, die in sich das Aufkeimen eines Neuen fühlt, ist es nur zu natürlich und geradezu notwendig, daß sie sich zur Vergangenheit zurückwendet und aus ihrer Gestaltung die Richtlinien für das eigene Suchen zu erkennen sich bemüht. Wahrlich, wir Deutschen brauchen uns unserer Vergangenheit auch in Sachen der Weltanschauung nicht zu schämen! Mächtige Wogen geistigen Lebens durchrauschten oftmals die deutschen Lande und setzten die Welt in Bewegung. Wir haben den anderen Völkern die Fackel vorangetragen und wollen sie auch heute nicht einem anderen reichen! — Um das Jahr 1300 war es, da regte ein neuer Geist in unsern Landen mächtig die Schwingen. Da schien es auch, als stiege die Morgenröte eines neuen Tages über den Weltenhorizont herauf. Finster lastete die Nacht des Glaubenszwanges und der kirchlichen Gewalt auch auf den Seelen des religiösesten Volkes, der Deutschen. Aber leise zunächst, dann lauter und lauter begann es sich allerorten zu regen. Über die Alpen fluteten die Wogen des Neuen, das in Italien ans Licht getreten war; da kamen die Bettelmönche nach Deutschland und trugen mit sich die frohe Botschaft, die ihnen der naturfreudige Sänger der Gottesliebe, der heilige Franziskus v. Assisi, ins Herz geprägt. Nicht ungehört verhallten diese Klänge; fromme Seelen bereiteten sich in der Tiefe ihres Herzens ihr eigenes Christentum. Das Äußerliche und Erzwungene der kirchlichen Religion kam immer deutlicher zur Empfindung und die stillen Gemüter mehrten sich, die auf eigene Hand ihr Leben der Nachfolge Christi weihen wollten. Bald fanden sie sich zu mehreren zusammen, es bildeten sich Vereinigungen freier Christen, es entstanden die Orden der Begarden und Beginen und von dem Hauptsitze der Bettelorden, Köln und Straßburg, aus, zogen Wanderprediger durch das Land, die überall auf den Landstraßen die neue Lehre kündeten: „Kehre ein in die Tiefen deines eigenen Herzens, Mensch, dort wirst du alles finden, dessen du bedarfst zur Seligkeit“. In einer gewaltigen Persönlichkeit fanden alle diese

Strahlen freier Religiosität ihren Brennpunkt, in Meister ECKEHART, dem größten religiösen Genie. Ihm nahe stand der FRANKFURTER DEUTSCHHERR, der unbekannte Verfasser der Theologia deutsch, die LUTHER wieder entdeckte. Groß war der Ansatz zu einer religiösen Wiedergeburt in jenen Tagen; aber schmählich wurde die heilige Flamme von eifernden Fanatikern niedergetreten. Im Jahre 1327 stand Meister ECKEHART vor der bischöflichen Inquisition in Köln, der Ketzerei angeklagt. Im selben Jahre starb er — und entging damit der Verurteilung zum Tode. Mit ihm sank der große Geist dahin, der das Zentrum der neuen Bewegung gebildet hatte — und damit war sie selbst zu Tode getroffen. Langsam aber sicher gelang es der Kirche, das Neue zu tilgen, und lastend senkte sich die dumpfe Nacht des Mittelalters wieder herab.

Groß waren diese Anfänge einer echt deutschen Religion, und mit Recht versenken wir uns heute in die Werke jener Mystiker, um für unser religiöses Suchen einen Anhalt zu finden. Noch mehr aber kann uns eine andere Epoche deutscher Vergangenheit bedeuten: das ist die Zeit um das Jahr 1800 herum.

Da entfaltete sich in dem kleinen thüringischen Ländchen ein geistiges Leben von solcher Regsamkeit, daß es einem heute immer wie ein Wunder erscheint, wenn man sich in jene Tage vertieft. Was lebten und schufen da für eine unübersehbare Fülle von genialen Menschen! Neben GOETHE und SCHILLER standen die Philosophen FICHTE, SCHELLING, HEGEL und SCHLEIERMACHER, sodann die ganze romantische Schule: die beiden SCHLEGEL, ihnen zur Seite die hochbegabten Frauen: CAROLINE und DOROTHEA VEIT; dann TIECK, NOVALIS und HÖLDERLIN, der kleineren nicht zu gedenken. Bald traten auch die späteren Romantiker auf den Plan: CLEMENS BRENTANO, ACHIM V. ARNIM und BETTINA, das Kind — wer kann die Namen auch nur all dieser Großen nennen? Unendlich reich muß auch schon das äußere Leben um 1800 in Jena oder Weimar gewesen sein. Manche Erzählung läßt uns die Zeit lebendig werden; ich erinnere nur an die eine, die DOROTHEA, die Gattin FRIEDRICH SCHLEGELS, ihrem Freunde SCHLEIERMACHER in einem Briefe vom 15. Nov. 1799 aus Jena entwirft: „Gestern Mittag bin ich mit SCHLEGELS, CAROLINE, SCHELLING, HARDENBERG und einem Bruder von ihm . . . im Paradiese (so heißt ein Spaziergang hier) — wer erscheint plötzlich vom Gebirg herab? Kein anderer als die alte göttliche Exzellenz, GOETHE selbst.

Er sieht die große Gesellschaft und weicht etwas aus . . . . Es gelingt aber durch ein geschicktes Manöver ihn heranzuziehen, ein Gespräch entwickelt sich, GOETHE ist lebhaft und heiter." Was mögen diese Menschen bei solchen Zusammenkünften alles besprochen haben, so z. B. als GOETHE, SCHILLER und SCHELLING in der Neujahrsnacht 1800—1801 im Weimarer Schlosse beisammen saßen! Man möchte wohl dabei gewesen sein!

Wie unendlich mannigfach müssen bei dem regen Gedankenaustausch, in dem alle diese Menschen untereinander standen, die Anregungen sein, die sie einander gegeben. All diese Fäden zu entwirren, ist eine unlösbare Aufgabe. Wenn ich hier in großen Zügen das Verhältnis zu zeichnen unternehme, das zwischen dem Denker SCHELLING und der Romantik besteht, so kann ich das in dieser Beschränktheit nur wagen, weil es sich hier im Grunde um eine begriffliche Erörterung handelt. SCHELLING und die Romantiker als Personen wäre ein unerschöpfliches Thema, SCHELLING und die Romantik als Begriff läßt sich in Kürze eher behandeln. Es ist auch wichtiger für einen weiteren Kreis, die Beziehungen der Weltanschauung SCHELLINGS zu dem charakteristischen Weltbilde der Romantik kennen zu lernen, als die einzelnen persönlichen Beziehungen zwischen den Persönlichkeiten aufzudecken. Es handelt sich also um eine begriffliche Erörterung, nicht um eine rein historische. D. h. also: ein Begriff von der Romantik soll gefunden werden und es soll dann untersucht werden, wie dies charakteristisch Romantische sich zu dem Weltbilde verhält, das SCHELLING in so genialer Weise entworfen.

Dieser Begriff „Romantik" ist aber nichts uns fertig vorliegendes, wir müssen ihn erst suchen. Dieser Begriff entwickelt sich ja erst im Lebenswerke all dieser Männer, die wir „Romantiker" nennen, er ist erst im Werden und wir können ihn nur aus diesem Werden erschließen. Keiner der sogenannten Romantiker hat ihn in ausgeprägter Form selbst ausgesprochen, sie alle liefern nur Bausteine zu dem Begriffe „Romantik". Und wenn wir so eine dialektische, begriffliche Erörterung hier unternehmen, so kann sie sich doch nur an dem Leben und den Werken der Persönlichkeiten entfalten. Also Geschichte brauchen wir doch, aus der Geschichte, aus dem Leben erwächst uns erst der Begriff; nur so gewinnt er Leben und Wirklichkeit für uns!

Aus dieser geschichtlichen Betrachtung werden wir aber vor

allem auch etwas für die Gegenwart gewinnen: in Rücksicht darauf habe ich mir dieses Thema in erster Linie gewählt. Es wird sich nämlich das Ungenügen der bloß ästhetischen, künstlerischen Weltanschauung ergeben, die heute ja wieder so viele Anhänger zählt.

Das möge genügen, um im voraus über den einzuschlagenden Weg zu orientieren! Wenn wir nicht bei einzelnen Kunsttheorien oder sonstigen Urteilen der Romantiker stehen bleiben, sondern zu einem Begriff „Romantik" vordringen wollen, so müssen wir offenbar den umfassendsten Niederschlag all ihrer Werturteile zu erkennen suchen, und das ist ihre Welt- und Lebensanschauung, kurz ihre Philosophie. Für diese romantische Philosophie und ihr Entstehen ist uns vor allem das Lebenswerk FRIEDRICH SCHLEGELS wichtig, den man als den ersten Philosophen dieses Kreises bezeichnet hat.

Er war am 10. März 1772 geboren, 5 Jahre jünger als sein Bruder AUGUST WILHELM. Mit leidenschaftlichem Eifer warf er sich auf das Studium der alten Sprachen in Göttingen und Leipzig, nachdem er zuerst den Beruf des Kaufmanns eingeschlagen hatte. Dieser Wechsel entsprach nur seiner sanguinischen, unsteten Natur. Vor allem nahm er mit Begeisterung platonische Ideen in sich auf, studierte die Dichter und las WINCKELMANN. In Dresden empfing er dann große Eindrücke bildender Kunst, mit der er sich ja sein Leben lang intensiv beschäftigte, wie seine „Gemäldebeschreibungen" uns zeigen. Auch seine ersten literarischen Produktionen galten ausschließlich dem Altertume. „Von den Schulen der griechischen Poesie" hieß sein erster Aufsatz 1794 in der Berliner Monatsschrift. Dann folgten die Abhandlungen „vom ästhetischen Werte der griechischen Komödie", „über das Studium der griechischen Poesie" und das große Fragment „Geschichte der Poesie der Griechen und Römer" (1798). Man sieht daraus, wie eingehend SCHLEGEL den Bildungsgehalt des Altertums in sich aufnahm und wie sehr er dabei die ästhetische Seite bevorzugte. Das griechische Weltbild legt er sich in seiner Weise zurecht und so wird es ein wichtiger Bestandteil seiner eigenen Anschauungen. Von vornherein wird ihm so vom Griechentum her eine ganz bestimmte Fassung des Weltproblems nahe gelegt; den Griechen war ja das tiefste Rätsel der Welt: wie ist die Stellung des Menschen zur Welt, zum Kosmos aufzufassen?

Zwischen Mensch und Welt verläuft die Bewegung, die Innerlichkeit des Menschen tritt zurück. Und noch mehr lernte SCHLEGEL von den Griechen: daß Wahrheit und Schönheit stets geeint sein müssen. Den Griechen erschien das Schöne als das Vorbild des Geisteslebens überhaupt und diese Anschauung hat SCHLEGEL nie vergessen. Das Griechentum wurde so zum dauernden Bestandteile seines Wesens, eine Lebensgestaltung unter der Form der Schönheit galt ihm von Jugend an als Ideal. In der Verehrung der Griechen als der wahrhaften Menschen liegen die ersten Keime für die Ausbildung der spezifisch romantischen Weltanschauung.

Außer dem Griechentum waren SCHLEGEL in diesen Jahren noch zwei große Erscheinungen seiner eigenen Zeit nahe getreten: SCHILLERS Dichten und FICHTES Philosophie. SCHILLERS Einfluss macht sich geltend in den Abhandlungen „Über die Grenzen des Schönen“ und „Über Diotima“. Das bindende Glied ist hier neben dem Griechentum vor allem SCHILLERS Streben nach einer Weltanschauung; zur Philosophie fühlte sich SCHLEGEL von jung an hingezogen, trotzdem sein unruhiges Temperament zur Schöpfung eines Begriffssystems in keiner Weise geeignet war. Merkwürdigerweise kam es aber sehr bald zu einer direkten Feindschaft gegen SCHILLER: FRIEDRICH rezensierte in schroffer und einseitiger Weise den Musenalmanach vom Jahre 1796, wobei er GOETHE als einzigen großen Dichter gelten ließ. Der überhobene Rezensentenstandpunkt wirkt sehr unangenehm darin und man kann verstehen, daß SCHILLER von dem „Laffen SCHLEGEL“ an GOETHE schreibt. Seiner Entrüstung gegen SCHLEGEL hat er in den Xenien Ausdruck gegeben:

„Unsere Poeten sind seicht, doch das Unglück ließ sich vertuschen,
Hätten die Kritiker nicht, ach! so entsetzlich viel Geist!“

Ein anderes Xenion richtet sich gegen die schiefe Auffassung und übermäßige Anbetung des Griechentums:

„Kaum hat das kalte Fieber der Gallomanie uns verlassen,
Bricht in der Gräkomanie gar noch ein hitziges aus!
Griechheit, was war sie? Verstand und Maß und Klarheit; drum dächt' ich,
Etwas Geduld noch, ihr Herrn, eh' ihr von Griechheit uns sprecht.“

So nimmt die entstehende Schule der Romantik von vornherein einen feindlichen Standpunkt gegen SCHILLER ein, woran zum großen Teile auch CAROLINE Schuld hatte; damit geht ihr aber die Entwickelung des tiefen ethischen Pathos verloren, das diesen Dichter beseelte, und so sehen wir hier schon in den Anfängen die Entstehung der ästhetischen Einseitigkeit bedingt, die uns immer wieder begegnen wird.

Und nun die dritte große Erscheinung des Geisteslebens, die bestimmend auf SCHLEGEL gewirkt hat: die Philosophie FICHTES. FICHTE hat KANTS Lehre zu Ende gedacht. KANT hatte gezeigt, daß das Bild, das wir von der Außenwelt haben, erst durch Mitwirkung unserer eigenen Geistesorganisation zustande kommt. Wir blicken gewissermaßen durch eine Brille diese Welt an, wir sehen sie nicht „an sich", sondern gefärbt und verändert durch diese Brille. Diesen Gedanken denkt FICHTE mit der ihm eigenen rücksichtslosen Konsequenz zu Ende. Es gibt kein Ding an sich, lehrt er, die ganze äußere Welt ist nur durch die Tätigkeit unseres eigenen Geistes vor uns hingestellt, die Außenwelt ist nichts uns Fremdartiges, sondern wird durch eine uns unbewußte Seelenfunktion uns nur vorgespiegelt. FICHTE — und mit ihm seine ganze Zeit — empfand die Einschränkung unserer Welterkenntnis durch KANT als eine unerträgliche Knebelung unseres geistigen Schaffens! Ein glühenderer Intellekt wohnte in diesem Denker, als er dem kühlen Kritiker des Nordens eigen war. Für FICHTE war es geistige Notwendigkeit, daß der Mensch bis zu den letzten Tiefen des Seins vordringen können muß, daß es absolute Erkenntnis geben muß. Da gab es dann nach KANT nur einen Weg: das Ding an sich, diese rätselhafte Schranke unseres Erkennens, sie mußte fallen! Und so verkündete denn Fichte seine große und mutige Einsicht: „Dein geistiges Wesen, Mensch, ist das einzige Ding an sich, Du nur lebst wahrhaft, die Außenwelt aber ist Deines Geistes Werk!" Ein großes, ein erschütterndes Wort! Der ganze, gewaltige Kosmos — unser Werk? Die Kühnheit des Gedankens macht uns schwindeln! Uns Menschen von heute stehen zu deutlich die Resultate der Astronomie vor der Seele, die von immer neuen Sonnensystemen in den Tiefen des Grenzenlosen uns berichten, als daß uns diese Idee auf den ersten Blick auch nur diskutabel schiene. Damals aber war es anders: jene ganze Zeit lebte und webte in dem Element des Geistigen; das

Geistesleben mit seiner eigentümlichen Seinsart galt als der Mutterschoß des Menschen, gewaltige Wogen geistigen Lebens durchrauschten die Gemüter. So lag der Gedanke nicht so fern: die ganze Welt ist Geist, ihr bunter Schein ist nur vom Geist geschaffen; dieser All-Geist ist zugleich der Menschengeist. In dieser Vergeistigung des gesamten Weltstandes liegen die Voraussetzungen zum Entstehen der idealistischen Gedankensysteme; bei HEGEL finden wir es am klarsten ausgesprochen: der Menschengeist ist identisch mit dem absoluten Geiste, mit Gott!

Das Aussprechen dieses weltüberfliegenden Idealismus wurde aber auch damals als die Tat eines Titanen gefühlt, und kein Denkender konnte sich der Einwirkungen der „Wissenschaftslehre“, wie FICHTE seine Philosophie nannte, erwehren. So wurde denn auch FRIEDRICH SCHLEGEL von ihr im Innersten gepackt, obgleich sie eigentlich das Gegenteil von dem Griechentum darstellt, das ihn sonst erfüllte. Seiner Geistesart aber sagte das Gegensätzliche zu; ihn zog es hin zu dieser paradoxen Philosophie, liebte er doch selbst das Paradoxe über alles. Recht war ihm auch der politische Radikalismus des jungen FICHTE: kurz, die Wissenschaftslehre wurde zur Grundlage seines eigenen Weltbildes. Verstärkt wurde dieser Einfluß, als er nach der Übersiedelung nach Jena in persönliche enge Berührung mit FICHTE kam. Vor dieser überragenden Persönlichkeit hatte FRIEDRICH eine unumschränkte Achtung, und wenn er längere Zeit in seinem Umgange verbracht hätte, so wären gewiß auch seine ethischen Ideen zu höherer Reife gediehen. Bald aber kam er in andere Umgebung: Anfang Juli 1797 finden wir ihn in Berlin. Hier wurde er das Haupt der literarisch interessierten Kreise, die sich schon 1778 zu dem „Tugendbunde“ vereinigt hatten, dem auch WILHELM v. HUMBOLD und seine spätere Gattin CAROLINE v. DACHERÖDEN angehört haben. Jetzt waren die geistreichen Jüdinnen RAHEL LEVIN, HENRIETTE HERZ und DOROTHEA VEIT tonangebend. Ein lebhafter Geist durchpulste die Zusammenkünfte, vor allem auf GOETHES Werken bauten sich die Gespräche auf und rankten sich an diesen empor. Zu GOETHE blickte FRIEDRICH schon seit den frühesten Zeiten verehrend empor und in dieser Berliner Zeit wurde die Beschäftigung mit ihm geradezu der Anstoß, eine romantische Theorie und Weltanschauung zu begründen. Die Form, in der FRIEDRICH das tat, mußte eine andere Literaturgröße

sanktionieren: LESSING. In seinem „Aufsatz über LESSING“ erklärte er Fragmente für die eigentliche Form der Universalphilosophie und ein Lessingsches Salz gegen die Fäulnis. Aus seinem Grundfehler, nie etwas zu vollenden, machte er eine Tugend, er erhob die Form, die keine Form war, zum Ideal und behauptete kühn, diese Form sei dieselbe wie die Grundlinien von LESSINGS Form! So macht man aus seiner Faulheit eine Tugend!

So gewann FRIEDRICH in Berlin die ihm eigentümliche Form des Fragments und jetzt wurde es ihm möglich, mit ihrer Hilfe seine philosophischen Ideen zu äußern. Während diese sich bildeten, erreichte der Einfluß GOETHES seinen Höhepunkt: SCHLEGEL schrieb den berühmten Aufsatz „Über GOETHES Meister“ und entwickelte in ihm die Grundzüge einer romantischen Theorie. Was die Romantiker vor allem GOETHE verdanken, ist ihr Streben nach Universalität; diese bewunderte auch SCHLEGEL am meisten an dem Heros der Poesie und GOETHES Roman war ihm das Vorbild dafür, daß die Poesie den ganzen Weltstand spiegeln solle, ein Bild des Zeitalters geben müsse. Der Einfluß GOETHES auf die entstehende Weltanschauung der Romantik ist ein gewaltiger und zeigt sich am deutlichsten in diesem Aufsatz über WILHELM MEISTER. Durch GOETHES Roman wurde FRIEDRICH auf sein Ideal geführt, daß die Poesie weltumspannend sein müsse. Aber noch viel mehr ins Einzelne geht gerade an dieser Stelle GOETHES Einwirkung. SCHLEGEL sieht den Roman W. Meister als das Beispiel einer ganz neuen Gattung von Poesie an und so erklärt er, daß der echte Roman die Summe alles Poetischen sei; er nennt danach diese neue Gattung der Poesie die „romantische“. So gebraucht er dies später so vieldeutige Wort zunächst in dem Sinne von Romanpoesie. Das Wort „romantisch“ ist erst Ende des 17. Jahrhunderts in Deutschland in Gebrauch gekommen; es war damals etwa gleich „romanisch“, also fern von allem poetischen Beiklang. Im 18. Jahrhundert wird es dann im Sinne des Außergewöhnlichen gebraucht und verbindet sich mit dem Gedanken an mittelalterliches Rittertum. In dieser Bedeutung braucht es SCHLEGEL auch, aber er gibt dem Wort daneben einen ganz neuen Inhalt, so daß es zum Schlagwort für die entstehende Schule wird. Die romantische Poesie ist jetzt gleich Universalpoesie, sie soll die ganze Welt abbilden und poetisch beleben, sie soll ein lebendiges System sein, ebenso wie die äußere Welt. Ein

lebendiges System ist aber ein Organismus, und so muß auch in dem romantischen Kunstwerk alles organisch miteinander verbunden sein.

So bilden sich die Grundzüge der neuen Weltanschauung im engsten Zusammenhange mit der ästhetischen Theorie. In Berlin traten nun noch andere Persönlichkeiten FRIEDRICH näher: vor allem TIECK und SCHLEIERMACHER. Mit dem jungen Prediger in der Charité hat SCHLEGEL — wie man scherzweise gesagt hat — geradezu eine Ehe geführt: sie lebten in einer Wohnung zusammen. SCHLEIERMACHER hat in den gemeinschaftlichen Gesprächen nicht zum mindesten darauf hingewirkt, daß der Freund seine Philosophie formulierte; umgekehrt hat ja auch SCHLEGEL es erreicht, daß SCHLEIERMACHER endlich begann, seine Ideenfülle aufzuzeichnen.

Wir haben nun die wichtigsten empirischen Fäden in der Hand, aus denen das Begriffsgebilde „Romantik" erwuchs. Verlassen wir darum jetzt die äußerliche Geschichte dieses Begriffes und entwickeln wie ihn im Zusammenhange, ohne auf die zeitliche Zerstreuung der ihn konstituierenden Einzelideen weiter Rücksicht zu nehmen. SCHLEGEL hat seine Ideen und Fragmente im Lyceum und in dem von ihm und seinem Bruder redigierten Athenäum publiziert. Und hier finden wir die Grundlagen der romantischen Philosophie. Griechentum, FICHTES Philosophie, GOETHES Poesie und die Abneigung gegen den „bleiern moralischen SCHILLER": sie alle haben zusammengewirkt, um ein Neues entstehen zu lassen! Dabei dürfen wir nie vergessen, daß es sich um kein ausgeführtes System handelt, sondern um geniale Ahnungen, die noch dazu in oft ganz unverständlicher Sprache vorgetragen werden.

Die Grundlage für alles bildet die Zentrumslehre. Der Welt Wesen ist das Geistige, das eine All-Einheit ist; dieses All-Eine ist Gott, das Zentrum. Aus ihm muß die ganze Welt begriffen werden. Ihn selbst zu begreifen geht über menschliches Vermögen, kein Menschengeist ist der Idee der Gottheit Meister. Aber mit dem Vermögen der intellektuellen Anschauung, oder — wie die Romantiker mit Vorliebe sagen — durch das göttliche Vermögen der Phantasie können wir die göttliche Herrlichkeit ahnend erfassen. „Glauben, Phantasie, Poesie schließen die innerste Welt auf." So können wir denn begreifen, daß Gott

die unendliche Fülle sein muß, er ist ein in höchster Ordnùng ruhendes Chaos. Er ist unendlicher Geist, geht nicht in die Welt auf und nicht in sie restlos ein, er ist ruhendes Sein, über die Welt hinausragend. Dieses Sein ist aber die höchste Individualität, Gott ist das allerpersönlichste Wesen. Gleichzeitig ist sein Wesen absolute Schönheit, die Schönheit ist nicht etwas, was nur hervorgebracht wird, sondern sie ist ein ewiges, transzendentes Faktum. Von einer großen Einheit wird das All umspannt und diese Einheit ist höchste Schönheit: diese letztere Bestimmung ist das eigentümlich Romantische des Gottesbegriffes. Eine metaphysische Schönheit durchdringt die Welt. Gott hat die Welt als Kunstwerk geschaffen, sie ist ein vollendetes Ganze, ein Organismus. So ist auch die Welt im Grunde Harmonie und Schönheit. Und Gott hat sie geschaffen, weil ihm neben den Prädikaten der unendlichen Fülle und Schönheit, auch das der schrankenlosen Liebe zukommt. Gott ist die Liebe, heißt es auch hier, aus ihr ist alles Leben entsprungen. „Alles Leben ist seinem ersten Ursprunge nach nicht natürlich, sondern göttlich und menschlich, denn es muß aus der Liebe entspringen." Die Welt ist die Hieroglyphe der einen, ewigen Liebe. Dies ist ein Lieblingsgedanke Schlegels, in seiner Poesie hat aber ein anderer Romantiker diesen Liebesgedanken zu wundervollem Ausdruck gebracht: Novalis. Ihn müssen wir hier und im folgenden heranziehen, damit seine Worte uns die Ideen Schlegels ergänzen. Novalis hat ein großes Teil zum Zustandekommen der eigentümlich romantischen Weltanschauung beigetragen und zwar war es die Richtung auf religiös-schwärmerische Vertiefung, ja auf den Mystizismus hin, die seine Dichtungen besonders stark betonten. Ein herber Schicksalsschlag hat den von Hause aus tatkräftigen Jüngling auf die Bahn der Schwärmerei getrieben. Er verlobte sich in Tennstedt, wo er als praktischer Jurist tätig war, mit der erst 13jährigen Tochter Sophie des Gutsbesitzers von Kühn. In dieser Liebe fand er höchstes Glück, die Liebe schien ihm das tiefste Wesen der Welt aufzuschließen. So lehrt es uns auch sein herrliches Romanfragment vom Jahre 1798 „Die Lehrlinge von Sais", daß sich das Weltgeheimnis nur durch die Erfüllung der sehnenden Liebe begreifen läßt. Der Roman sagt uns dies in dem entzückenden Märchen von Hyazinth und Rosenblütchen. Hyazinth liebt Rosenblütchen; da kommt aber ein weiser Mann und macht

ihn begierig, den Grund der Welt zu erkennen, die Mutter der Dinge, die verschleierte Jungfrau, aufzusuchen. Er zieht fort von Rosenblütchen. Nach langem Suchen kommt er endlich in die von Palmen beschatteten Tempel der Göttin Isis. Hier entschlummert er, denn nur im Traum kann sich ihm das Allerheiligste öffnen. „Wunderlich führte ihn der Traum durch unendliche Gemächer voll seltsamer Sachen auf lauter reizenden Klängen und in abwechselnden Akkorden. Es dünkte ihm alles so bekannt und doch in nie gesehener Herrlichkeit, da schwand auch der letzte irdische Anflug . . . und er stand vor der himmlischen Jungfrau, da hob er den leichten glänzenden Schleier und Rosenblütchen sank in seine Arme." „Machen wir die Geliebte zum Gott, so ist das angewandte Religion", sagte er später. Zu voller Entfaltung kamen seine schwärmerischen Ideen durch den so frühen Tod der geliebten Braut: am 19. März 1797 starb Sophie. Damit brach eine Welt in NOVALIS zusammen: seine Lebensstimmung umdüstert sich, der Gedanke an den Tod begleitet ihn ständig. Seine Tagebuchaufzeichnungen lassen uns es miterleben, wie er nur durch den Gedanken seinen eigenen Tod herbeiführen wollte, wie er sich selbst beobachtete, ob er auch täglich mehr dem Leben absterbe. Aus diesen Stimmungen entsteht ein Teil seiner geistlichen Lieder. Es entstehen auch die so seltsam ergreifenden „Hymnen an die Nacht", in denen der tiefste Schmerz einen so überirdischen Ausdruck gefunden.

„Hinunter zu der süßen Braut,
Zu Jesus dem Geliebten,
Getrost, die Abenddämmerung graut
Den Liebenden, Betrübten.
Ein Traum bricht unsere Banden los
Und senkt uns in des Vaters Schoß."

„Abwärts wende ich mich zu der heiligen, unaussprechlichen, geheimnisvollen Nacht. Fernab liegt die Welt — in eine tiefe Gruft versenkt — wüst und einsam ist ihre Stelle. In den Seiten der Brust weht tiefe Wehmut. In Tautropfen will ich hinuntersinken und mit der Asche mich vermischen. — Fernen der Erinnerung, Wünsche der Jugend, der Kindheit Träume, des ganzen langen Lebens kurze Freuden und vergebliche Hoffnungen kommen in grauen Kleidern, wie Abendnebel nach der Sonne Untergang."

Und doch: trotz aller Tiefe des Schmerzes ist es ein gewisses Spielen mit ihm, das echt romantisch ist. Es fehlt auch ihm an dem ethischen Pathos FICHTES, NOVALIS gibt sich mit einer gewissen Lust dem Todes- und Nachtgedanken hin. Bald ringt er sich auch ganz von ihm los und findet sein Glück in den Armen seiner zweiten Braut: Julie von Charpentier.

Aber unverloren ist für die entstehende romantische Weltanschauung sein Beitrag an religiöser Liebesmystik. Seine eigene Weltanschauung bildet sich immer mehr zu einem „magischen Idealismus" aus, wie er sich in seinen „Fragmenten" und vor allem in seinem symbolischen Romane Heinrich v. Ofterdingen findet. Für die Entstehung dieses Romanes ist wieder GOETHES Wilhelm Meister bestimmend gewesen. NOVALIS wollte ihn übertreffen, denn er fand in ihm „künstlerischen Atheismus". Er selbst wollte die Poesie durch die Poesie verherrlichen. So stellt er seine ganze Metaphysik symbolisch in der Geschichte des Minnesängers dar und faßt sie in dem am Schluß des ersten Teiles von KLINGSOHR erzählten Märchen zusammen. Wir können leider nicht auf die prächtigen Allegorien hier eingehen und müssen zu dem verlassenen Gedankenbau SCHLEGELS zurückkehren, den wir bei NOVALIS in poetischer Form wiederfinden. Die Alleinheit umschlingt die Welt. Im Eingangsgedicht des zweiten Teiles vom Ofterdingen heißt es:

„Alles muß ineinandergreifen,
Eins durch das andere gedeihen und reifen;
Jedes in allem dar sich stellt,
Indem es sich mit ihnen vermischet
Und gierig in ihre Tiefe fällt,
Sein eigentümliches Wesen erfrischet
Und tausend neue Gedanken erhält!
Die Welt wird Traum, der Traum wird Welt".

NOVALIS bestimmt klar und deutlich das Wesen der Welt als Poesie, Gott ist Poesie; diese Poesie teilt sich allen endlichen Dingen mit und so hat jedes Ding seine eigentümliche Poesie, die es zu ergreifen gilt, wenn man es darstellen will. Diese göttliche Poesie ist überall fertig vorhanden, es gilt sie nur zu ergreifen. Nicht eine unendliche Entwickelung ist in dem Weltwesen, sondern ein großes Zugleich.

Ich kann dieses Bild hier nicht lebendiger ausführen, sondern will versuchen, das Gefundene zu einer vorläufigen Formel zusammenzufassen. Wir haben es hier offenbar mit einer charakteristisch ästhetischen Weltanschauung zu tun: das Wesen der Welt ist Schönheit und Poesie, dieses Wesen ist ein in der Tiefe der Welt vollendetes! Ein in sich abgeschlossenes Weltwesen liegt dem sichtbaren All zugrunde — nicht eine Entwickelung des Geistigen zu immer höherer Entfaltung. Das ist aber die prinzipielle Grundlage für eine ästhetische Weltanschauung. Wir müssen also unter „Romantik" eine besondere Ausprägung der ästhetischen Weltanschauung verstehen, und zwar liegt das bezeichnend Romantische in der Bestimmung, daß Gott Poesie sei.

Betrachten wir weiter die Folgen dieser Weltanschauung für das Lebensgefühl. Es ist unmittelbar klar, daß Lebensaufgabe für den Menschen einem geschlossenen All, einer vollendeten Poesie, einem fertigen Kunstwerke gegenüber nur die sein kann, diese Poesie nachzuschaffen, sie in Poesie nachzubilden. So ist denn die höchste Beschäftigung des Menschen die poetische: es gilt, überall die jedem Dinge eigentümliche Poesie zu ergreifen und zur Darstellung zu bringen. Poetische Abbildung des Alls: das ist höchster Lebenszweck des Menschen. Unerschöpflich ist diese Welt der Poesie; und was sind alle poetischen Erzeugnisse gegen die innere, bewußtlose Poesie, die sich in der Pflanze regt, im Lichte strahlt, im Kinde lächelt, in der liebenden Brust der Frauen glüht? So fragt FRIEDRICH SCHLEGEL in seinem wirklich wertvollen „Gespräch über die Poesie" vom Jahre 1800. Und er fährt fort: „Diese innere Poesie ist die echte, ursprüngliche, ohne die es gewiß keine Poesie der Worte geben würde. Ja, wir alle, die wir Menschen sind, haben immer und ewig keinen anderen Gegenstand . . . aller Tätigkeit und Freude, als das eine Gedicht der Gottheit, dessen Teil und Blüte auch wir sind . . . Die Musik dieses unendlichen Spielwerkes zu vernehmen, die Schönheit dieses göttlichen Gedichts zu verstehen, sind wir fähig, weil auch ein Funken des ewigen Dichters . . . in uns lebt und tief unter der Asche der selbstgemachten Unvernunft mit heimlicher Gewalt zu glühen niemals aufhört". Wenn man diese unendliche Poesie begreift, dann hat man der Welt Wesen erfaßt; so singt NOVALIS:

„Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren
Sind Schlüssel aller Kreaturen,

Wenn die, so singen oder küssen,
Mehr als die Tiefgelehrten wissen . . .
Dann fliegt vor einem geheimen Wort
Das ganze verkehrte Wesen fort!"

Poesie ist damit über die Wissenschaft unendlich erhaben, sie nur vermag das Höchste zu fassen. Hören wir noch einmal Schlegel:

„Alle geistigen Andeutungen und Spiele der Kunst sind nur ferne Nachbildungen von dem unendlichen Spiele der Welt, dem ewig sich selbst fortbildenden und widerspiegelnden Kunstwerke des Schöpfers.

Mit anderen Worten, alle Schönheit ist Allegorie. Das Höchste kann man, eben weil es unaussprechlich ist, nur symbolisch sagen.

Darum sind die innersten Lebenskeime aller Künste und Wissenschaften ein Eigentum der Poesie. — In einem idealistischen Zustande der Menschheit würde es nur Poesie geben."

Also ein kontemplativer Lebenstypus: Abbilden soll der Mensch im Schauen; nicht Handeln ist die Parole, sondern Schauen und Dichten! Das ganze Leben wird dabei zum Traum; das hörten wir schon von Novalis, am klarsten hat es Hölderlin ausgesprochen, der nach dieser Seite dem Begriffe „Romantik" seinen Beitrag liefert. „Hätt' ich doch nie gehandelt", schreibt er, „um wie manche Hoffnung wäre ich reicher". „Ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt, ein Bettler, wenn er nachdenkt." Das ist eine echt romantische Stimmung, ein tatenloses Leben liegt allen Romantikern im Blute. Außerdem hat Hölderlin die Liebe für das Griechentum ja auf die Höhe geführt, und hat den klassischen Geist vor allem weniger subjektiv ergriffen, als die anderen Romantiker. So sah er auch im Griechentume ein vergangenes goldenes Zeitalter, das nicht wiederkehren kann, wie es die anderen Romantiker erhofften. Er begeisterte sich für das Vergangene und so hatte er keinen Sinn für die Gegenwart; darin ist zum großen Teil sein trauriges Schicksal begründet: er konnte sich mit der realen Welt nicht abfinden! Im übrigen ist Hölderlin, wenn man sein Ideal betrachtet, kaum als echter Romantiker zu bezeichnen: ihn trieb es gerade zum heldenhaften Ringen mit der Welt, Heroismus ist sein Ideal, das er von Schiller und Fichte gewann. Aber er ist zu schwach dazu! In der verschiedenen Fassung

seines „Hyperion“ sehen wir dieses Ringen nach Heroismus vor uns; er findet in der Hingabe an der großen Mutter Natur seine Ruhe.

In seinem Drama „Empedokles“ hat er endlich die Gestalt des weltüberwindenden Helden gezeichnet. Es ist bekannt, wie dieser vom tragischen Geschick verfolgte Dichter ein kurzes Glück in der Liebe zu Diotima, Frau Susette Gontard, gefunden hat. Einige Strophen aus dem herrlichen Gedichte, das an sie gerichtet ist, möchte ich hier noch einfügen:

„Diotima, selig Wesen!
Herrliche! Durch die mein Geist,
Von des Lebens Angst genesen,
Götterjugend sich verheißt!
Unser Himmel wird bestehen!
Unergründlich sich verwandt,
Hat sich, eh' wir uns gesehen,
Unser Innerstes gekannt. —

Nun, ich habe Dich gefunden,
Schöner, als ich ahnend sah,
In der Liebe Feierstunden —
Hohe, Gute! bist Du da.
O, der armen Phantasien!
Dieses Eine bildest nur
Du in ewigen Harmonien,
Froh vollendete Natur! —

Wie der Stern der Tyndariden,
Der in lichter Majestät
Seine Bahn, wie wir, zufrieden
Dort in dunkler Höhe geht,
Wie er in die Meereswogen,
Wo die schöne Ruhe winkt,
Von des Himmels steilem Bogen
Klar und groß hernieder sinkt:

O Begeisterung, so finden
Wir in Dir ein selig Grab;
Tief in Deine Wogen schwinden,
Still frohlockend, wir hinab,

Bis der Hore Ruf wir hören
Und, mit neuem Stolz erwacht,
Wie die Sterne wieder kehren,
In des Lebens kurze Nacht."

Das Leben wird zum Traum — das ist die letzte Konsequenz der ästhetisch-poetischen Weltanschauung. Da die ganze Welt Poesie ist, gilt es, die ganze Welt in der Poesie abzubilden; das führt zu dem uns bekannten Ideal der Universalpoesie. Daher das Bestreben der Romantiker, die poetischen Schöpfungen aller Länder und Völker und Zeiten ans Licht zu ziehen. Daher auch der merkwürdige Begriff der „Ironie": Der romantische Künstler muß ironisch sein, d. h. er muß immer über sich selbst fortschreiten, um den Weltgehalt darstellen zu können.

Doch wir können uns bei den zahllosen Einzelheiten nicht aufhalten. Wir haben alles beisammen, um den gesuchten Begriff von „Romantik" aussprechen zu können, FRIEDRICH SCHLEGEL, NOVALIS, HÖLDERLIN haben uns das Material dazu geliefert. Wenn wir die Eigenart der Romantik auf ihren tiefsten Grund zurückführen, so finden wir sie in der charakteristischen ästhetischen Weltanschauung, in der das Wesen der Welt in einer göttlichen, alldurchdringenden Poesie gesehen wird. Daraus ergibt sich ein kontemplatives Lebensgefühl; die höchste Betätigung des Menschen ist die poetische, die überall die jedem Dinge individuelle Poesie erkennt und darstellt.

Diese Weltanschauung bildete den geistigen Hintergrund für alles Schaffen der Männer und Frauen, die wir Romantiker nennen, in ihr lebten sie, sie war der Grundakkord, der durch all ihre begeisterten Gespräche hindurchklang. Was man gewöhnlich „romantisch" nennt, ist eine Folge dieser Grundanschauung; da die Tendenz besteht, das umfassende All zu poetisieren, so reichte demgegenüber die gestaltende Kraft kaum jemals aus. So sind all die Hauptwerke der Romantik, wie NOVALIS' „Ofterdingen", unvollendet, und was vorhanden ist, ist zum Teil durch den unendlichen Gehalt, der in jeden Satz hineingelegt werden soll, formlos und mystisch dunkel geworden. Da sich das Unendliche eben nicht endlich gestalten läßt, kam man schließlich dazu, es im Gestaltlosen abbilden zu wollen, d. h. in den unfaßbaren Schwingungen des eigenen Innenlebens, in der Stimmung. Gefühls- und

Stimmungskunst wird die romantische Poesie, das ist die Forderung SCHLEGELS. Und NOVALIS zeigt uns in seinen „Lehrlingen“, wie uns das Grübeln nichts hilft. „Du Grübler“, ruft dem sinnenden Lehrling ein muntrer Gespiele zu, „Du bist auf ganz verkehrtem Wege. So wirst Du keine großen Fortschritte machen. Das Beste ist überall die Stimmung.“ Und er erzählt ihm das Märchen vom Rosenblütchen.

In diesen Ideenkreis hinein trat nun eine Persönlichkeit, die schon früh Bekanntschaft mit den Romantikern gemacht hatte: SCHELLING. Im Jahre 1800 war der begeisterte Kreis in Jena beieinander, man vereinigte sich täglich zum Austausch der Gedanken und Pläne, jeder gab sein Bestes und legte es den Freunden zur Prüfung vor. SCHLEIERMACHERS „Reden über die Religion“ und die „Monologen“ waren erschienen, ebenso SCHLEGELS Lucinde, die ungeheures Aufsehen erregte, TIECKS Genoveva war geschrieben, FICHTES Atheismusstreit war noch in nächster Erinnerung: es war eine ungemein bewegte Zeit. Wie oft mögen diese Männer und Frauen ihre Diskussionen auf weiten Gängen fortgesetzt haben, auf den Höhen der sanften thüringischen Berge, mit dem Blick auf das Tal zu ihren Füßen, in dem rote Dächer aus dem Grün der Wiesen hervorschauen und die Saale in sanften Windungen dahinzieht. Das ferne Geläut der alten Stadtkirche von Jena klang da wohl herüber und sie alle fühlten, daß eine neue, große Zeit emporstiege und daß es ihnen vergönnt sei, in ihr mitzuschaffen.

Hier nahm SCHELLING die romantischen Ideen in sich auf, zu denen er von Jugend an neigte. Er hatte, 1775 geboren, seine Ausbildung mit HÖLDERLIN und HEGEL zusammen in dem Tübinger Stift empfangen, hatte dort für die französische Revolution geschwärmt, die Kantische und Fichtesche Philosophie kennen gelernt und den Bildungsgehalt des klassischen Altertums in sich aufgenommen. Damit waren auch bei ihm die Grundlagen geschaffen, auf denen sich eine romantische Weltanschauung erheben konnte. Für seine Weiterbildung derselben waren aber vor allem seine naturwissenschaftlichen Studien maßgebend. In Leipzig, wo er sich 1797 im Amt eines Reisebegleiters und Erziehers aufhielt, studierte er Mathematik, Physik, Chemie und Medizin. Während er bisher ganz FICHTE gefolgt war, begann er jetzt in den „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ über ihn hinauszugehen. Diese und andere Schriften erregten GOETHES Aufmerksamkeit und

SCHELLING wurde durch seine Befürwortung nach Jena als Dozent für Philosophie neben FICHTE berufen. Am 5. Oktober 1798 traf der erst 23jährige Denker in Jena ein, nachdem er in Dresden bei einem sechswöchentlichen Aufenhalte die Bekanntschaft der romantischen Führer gemacht und starke Eindrücke in der Gemäldegalerie empfangen hatte. Er begann seine Tätigkeit mit Vorlesungen über Naturphilosophie und hatte dabei überraschend großen Erfolg. SCHELLING hatte in seiner ganzen Art etwas ungemein Bestimmtes, ja Trotziges, man nannte ihn in den Kreisen der Romantiker einen echten Granit; auch sein Aussehen war ein energisches: starke Backenknochen, eine hohe Stirn und breite Schläfen zusammen mit den leuchtenden Augen, so erschien er als verkörperte Macht der Ideen, die ihn bewegten.

SCHELLING war der Typus eines genialen Menschen: von Jugend an hatte er eine große Kraft darin bewiesen, Tatsachenkomplexe von weitester Ausdehnung durch geniale Ideen in ein neues Licht zu rücken. So entwarf er jetzt eine großartige Naturphilosophie, indem er die Lücke in FICHTES System, der die Natur nur allgemein als Material der Pflicht hatte begreifen lassen, ausfüllte. Die Natur stellt er dar als werdenden Geist, in ihr ringt sich der Geist aus den niedersten Anfängen bis zur Höhe im Menschen auf. Poetisch hat er diese Anschauung schon in „Heinz Widerporstens Glaubensbekenntnis“ ausgedrückt:

„Herauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wieder schafft,
Ist Eine Kraft, Ein Wechselspiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach immer höherm Leben.“

Wie unmittelbar das mit den romantischen Ideen zusammenhängt, ist klar, ebenso klar, daß GOETHE sich zu SCHELLING hingezogen fühlte. In der Schrift „Von der Weltseele“ finden wir am deutlichsten die Lehre, daß die Welt ein lebender Organismus sei. Diese Naturphilosophie, die auch eine eigentümliche Verbindung von GOETHES Naturanschauung und FICHTES Philosophie ist, ist SCHELLINGS erster großer Beitrag zur romantischen Weltanschauung, die er damit nach einer besonderen Richtung hin ausbaut, ohne sie ganz zu teilen: stand er doch noch während dieser Jahre auf dem Boden der Wissenschaftslehre.

Aber der Anstoß war schon gegeben, um über diese hinwegzuschreiten. SCHELLING schwenkte in den folgenden Jahren, 1800

bis 1803, immer mehr zu dem Lager der Romantiker hinüber, mit denen er namentlich auch durch CAROLINE, der Gattin A. W. SCHLEGELS, in engsten Beziehungen stand. CAROLINE hatte schon seit der ersten Begegnung 1798 in Dresden für den Philosophen das wärmste Interesse. Zunächst kam es zu einer engen Freundschaft zwischen ihnen, die aber bald zu heißer Liebe wurde, so schreibt CAROLINE 1801 an SCHELLING: „Ich habe Dich schrecklich lieb, unbegreiflich lieb, und nun wird es erst ganz an den Tag kommen". Da sie aber immer noch SCHLEGELS Gattin war, kam es zu keiner Vereinigung, sondern SCHELLING verlobte sich sogar mit AUGUSTE BÖHMER, Carolinens Tochter aus erster Ehe. Doch diese starb ganz plötzlich in der Blüte der Jugend, sie erkrankte auf einer Reise in Bocklet, SCHELLING eilte herbei, versuchte aus eigenen Kenntnissen eine Heilung, — vergebens. Er selbst erkrankte in Bamberg, aufs Tiefste erschüttert. Im Jahre 1803 kam es aber zur Scheidung Carolinens von SCHLEGEL und damit war die Ehe zwischen SCHELLING und ihr geschlossen.

So waren es denn außer den wissenschaftlichen Einflüssen auch die engsten persönlichen Beziehungen, die SCHELLING zur Romantik führten. Es ist also nicht zu verwundern, daß dieser Denker, der sich so leicht von allen Seiten anregen ließ, in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts eine Weltanschauung ausbildete, die wir als eine typisch-ästhetische bezeichnen müssen. Er hat erst eigentlich die Romantik zu einer logischen Weltanschauung gemacht, und hat sie in diesem Sinne auf die Höhe geführt. Es geschieht dies namentlich in den Werken „System des transzendentalen Idealismus" (1800), „Darstellung meines Systems der Philosophie" (1801), „Philosophie der Kunst" (1802—03), „Über die Methode des akademischen Studiums" (1803). In den letzteren Schriften zeigt sich auch die Einwirkung SPINOZAS auf SCHELLING, der aber ganz poetisiert wird.

Die Grundlagen des Weltbildes sind die oben geschilderten, nur in abstrakterer Formulierung. Schon im „transzendentalen Idealismus" schreitet er von dem absoluten Ich FICHTES zu dem Absoluten, zu Gott vor. Als lebendiges Kunstwerk erscheint die Welt, durchweht vom göttlichen Hauche. Wir brauchen die Schilderung dieser Grundzüge nicht wiederholen; die Welt ist eben ein geschlossenes Ganzes, zu dem der Mensch wieder nur schauend und nicht fortbildend Stellung nehmen kann. Die Kunst kann auch hier

allein das Absolute fassen. „Das Höchste ist die Betrachtung und Erkenntnis des Wesens der Dinge, also die Kunst.“ Die Kunst führt uns zu dem Wesen der Dinge — damit ist SCHELLING auch mit unseren Klassikern einig. Es ist die große Einsicht, die H. v. STEIN, der so ungemein sympathische, leider schon mit 30 Jahren verstorbene Schüler R. WAGNERS in den ergreifenden Versen ausdrückt:

„Leisem Atem, Ahnung gleich,
Weilt in allen Weiten Gott,
Wartend, daß der Mensch ihn wecke.“

Aber schon bei dieser Kunstlehre zeigt sich ein wesentlicher Fortschritt über die romantische Theorie: wir hatten kurz den Begriff der Ironie erwähnt. SCHELLING setzt nun diesem ewigen Sichbilden und Auflösen, ebenso wie den unendlichen Funktionen des Fichteschen Ich, seine Lehre entgegen, daß in dem Kunstwerk gerade ein vollendetes Abbild des Absoluten vor uns steht. „Die Kunst ist überall am Ziel,“ hat SCHOPENHAUER später gesagt. Und SCHELLING führt so tiefsinnig und poetisch aus: „Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ursprünglicher und ewiger Vereinigung gleichsam in einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muß. — Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer, wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Rätsel sich erfüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten.“ Die Kunst scheucht den Nebel und führt uns in die ideale Welt.

Die Folge dieses ästhetischen Weltbildes für die ethischen Wertungen ist dieselbe wie bei SCHLEGEL: das Handeln kommt zu kurz, ein kontemplativer Lebenstypus entfaltet sich. Das Geistige gilt als sicherer Besitz des Menschen, es ist etwas fertig Gegebenes, das jeder Mensch ohne Mühe sich aneignen kann. Dem fest geschlossenen Weltorganismus ist der Mensch als Glied eingefügt, sein Streben kann nicht fortbildend auf das Ganze wirken; so fehlt ihm auch eine wahre ethische Freiheit. Von KANTS großartiger Pflichtmoral ist nicht mehr die Rede, das Ideal

ist die „schöne Seele", Harmonie ist die wahre Sittlichkeit und Güte ohne Schönheit ist keine Güte.

Auf diesem Standpunkte zeigt sich also SCHELLING als philosophischer Vollender des Begriffes „Romantik". Er hat ihr Wesen auf den klarsten Ausdruck gebracht. Falsch ist es aber, ihn als „geistigen Vater der Romantik" zu bezeichnen: denn wir haben gesehen, daß die grundlegenden Ideen vor ihm namentlich von SCHLEGEL und NOVALIS ausgesprochen sind. Neu ist — außer der Naturphilosophie — seine Lehre von dem abschließenden Wesen der Kunst.

Wer SCHELLING nicht kennt, wird meinen, das ästhetische Weltbild sei sein Leben hindurch seine Anschauung geblieben. Das ist nun seltsamerweise nicht so. Wohl ist SCHELLING ein Granit, indem er die Gedankenrichtung, die ihm am Herzen liegt, mit eiserner Energie verfolgt; aber diese Gedankenrichtung wandelt sich dauernd! Er ist der Proteus des deutschen Idealismus, immer treibt es ihn weiter, er nimmt äußere Anregungen auf und bildet nach ihnen seine Anschauungen um. So auch jetzt: durch seinen Schüler ESCHENMAYER wird er darauf aufmerksam gemacht, daß sich bei seinem Neospinozismus verschiedene Probleme nicht lösen lassen. So sprengt die brutale Tatsache des Bösen dieses schönheitsberauschte Weltbild; vor allem aber läßt sich das metaphysische Problem des Hervorgehens der Endlichkeit aus dem Unendlichen nicht lösen. Diese Anregungen genügen, um SCHELLING über seine bisherigen Ansichten hinauszuführen. Im Jahre 1804 erscheint eine Schrift „Philosophie und Religion" von ihm, in der er die Weltentstehuung als einen Abfall vom Absoluten hinstellt. Damit beschreitet er einen Weg, der ihn vollkommen von der Romantik abführt. Schon hier ist ein unvernünftiger Faktor in der Tiefe der Welt zugelassen, damit schwindet der romantische Optimismus, dem die Welt rastlos in göttliche Poesie aufgeht; die Lebensstimmung wird ernster, Lebensaufgabe ist es jetzt, den Riß, der im Weltall klafft, zu beseitigen, der Mensch wird schon zur Tätigkeit aufgerufen.

Aber das war nur der Anfang! In den folgenden Jahren bildete SCHELLING eine Weltanschauung aus, die ihn in innerlichen Gegensatz zur Romantik setzt. In dieser Periode steht er auf dem Höhepunkte seines Schaffens; er verläßt Jena, entfernt sich damit auch äußerlich aus der Hochburg der Romantik, geht erst

nach Würzburg und dann nach München. In Würzburg gehörte zu seinen Hörern auch Freiherr v. PLATEN, der ja der romantischen Schule nahe steht; ein Sonett von ihm drückt die Begeisterung aus, die SCHELLING erweckte:

„Wie sah man uns an deinem Munde hangen
Und lauschen jeglichen auf seinem Sitze,
Da deines Geistes ungeheure Blitze
Wie Schlag auf Schlag in unsre Seelen drangen!
Wenn wir zerstückelt nur die Welt empfangen,
Schaust du sie ganz, wie von der Berge Spitze.
Was wir zerpflückt mit unserm armen Witze,
Das ist als Blume vor dir aufgegangen.
Zwar auf den Blüten eines fernen Landes
Schweb ich nur flüchtig, gleich dem Schmetterlinge,
Vielleicht genießend eines eitlen Tandes!
Du aber tauchst die heilge Bienenschwinge
Herab vom Saum des Weltenblumenrandes
In das geheimnisvolle Wie der Dinge."

1806 wurde SCHELLING nach München gerufen, er wurde Generalsekretär der Akademie der bildenden Künste. Er war die gefeiertste Persönlichkeit; am 12. Oktober 1807, dem Namenstage des Königs Maximilian, hielt er die Festrede „Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur" in einer auserwählten Versammlung, bei der auch der Kronprinz und die Minister anwesend waren. Caroline schildert ihrer Freundin Pauline Gotter begeistert den Eindruck der Rede: „Ich habe die Freude gehabt, selbst Zeuge davon zu sein, indem ich von einer verdeckten Galerie sie sprechen hörte. SCHELLING hat mit einer Würde, Männlichkeit und Begeisterung geredet, daß Freund und Feind hingerissen waren. . . Es ist mehrere Wochen nachher bei Hof und in der Stadt von nichts die Rede gewesen als von SCHELLINGS Rede."

So stand er während dieses ersten Münchner Aufenthaltes (1806—1820) auf der Höhe seines Ruhmes und von größter Wichtigkeit sind auch für uns noch die hier entstandenen Werke. In dieser Zeit wurde SCHELLING von FRANZ BAADER, einem stark zum Mystizismus im schlimmsten Sinne neigenden Arzte, in hohem Grade beeinflußt. Dieser Mann, von dem CAROLINE sagt, er sei

einer der herrlichsten Menschen und Köpfe von Deutschland, wies SCHELLING mit höchstem Nachdruck auf die Werke des philosophischen Schusters von Görlitz, JAKOB BÖHME, hin und verstärkte sein Interesse für die christliche Mythologie.

Fassen wir nun das Neue, das unter solchen Einflüssen entsteht, in einem Bilde zusammen. Wir finden es niedergelegt vor allem in der Schrift „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809). Da sind denn die tiefsten Fundamente der Weltbetrachtung gänzlich verändert. Hatten wir früher einen Gott als geschlossenes Absolutes, so ist jetzt Gottes erste Eigenschaft Werden und Entwickelung. Lebendig soll der Gottesbegriff sein, fordert SCHELLING, nicht mehr darf er starre Ruhe bergen! Ein All-Leben muß die Welt durchdringen, jedes Leben bringt aber ein Fortschreiten vom Niederen zu Höherem! „Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht; das Samenkorn muß in die Erde versenkt werden und in der Finsternis sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und dem Sonnenstrahl sich entfalte". So ringt sich auch Gott aus dem Dunkel des Ungrundes ans Licht, nach dem er sich sehnt. „So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnsucht nach unbekanntem namenlosen Gut verlangen, und sich ahndend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des PLATON gleich . . ." Dieser wallende Ungrund teilt sich in den Willen der Liebe und den Willen des Grundes, damit Leben und Lieben sei und persönliche Existenz. Dadurch schreitet Gott selbst zu einem höheren Seinszustande fort und da der Mensch teil hat am göttlichen Wesen in seinem wahren Selbst, so vermag er mitzuschaffen an der Vollendung der göttlichen Offenbarung. Das ist jetzt seine Lebensaufgabe: seinen Willen mit dem Universalwillen in Einklang zu bringen, und damit an der Vollendung der idealen Wirklichkeit mitzuschaffen! Hier ist eben die geistige Welttiefe noch nicht als fertiges Kunstwerk gegeben, sondern es ist dem Menschen aufgegeben, das Reich des Idealen in unablässigem Streben seiner Vollendung näher zu führen! Damit ist ein durchaus ethisch-religiöses Weltbild geschaffen, SCHELLING hat das Ungenügen einer nur ästhetischen Weltanschauung eingesehen und ist über sie fortgeschritten. Die Romantik liegt hinter ihm, wenn natürlich auch

viele Spuren der früheren Denkweise sich finden, so in der Bestimmung, daß das Ziel der Weltentwicklung die Liebe sei.

Eine großartig tiefe Spekulation entrollt sich in der Freiheitsschrift vor unseren Augen, die Grundlinien erinnern teilweise an jene Spekulationen der uns stammesverwandten Inder. Hören wir DEUSSENS Übersetzung von RIGVEDA 10:

„Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein,
Kein Luftraum war, kein Himmel drüber her.
Wer hielt in Hut die Welt, wer schloß sie ein?
Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer?

Nicht Tod war damals noch Unsterblichkeit,
Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar —
Es hauchte windlos in Unsterblichkeit
Das Eine, außer dem kein anderes war.

Aus diesem Einen ging hervor, zuerst entstanden
Als der Erkenntnis Samenkeim die Liebe.
Des Daseins Wurzelung im Nichtsein fanden
Die Weisen, forschend, in des Herzens Triebe.

Doch, wem ist auszuforschen es gelungen,
Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen:
Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen!
Wer sagt es also, wo sie hergekommen? —

Er, der die Schöpfung hat hervorgebracht,
Der auf sie schaut im höchsten Himmelslicht,
Der sie gemacht hat, oder nicht gemacht,
Der weiß es! — oder weiß auch er es nicht?

SCHELLING ist kühner als der Inder, er versucht eine Antwort zu geben auf die Frage nach der Herkunft der Schöpfung. Ja, sein ganzes späteres Lebenswerk bis zu seinem Tode 1854 ist der Arbeit gewidmet, aus Gott die Welt zu erklären. Als die unmittelbarsten Offenbarungen Gottes sieht SCHELLING die Mythologien und Religionen an, und so unternimmt er es denn, diese aus seiner Spekulation heraus als allmähliche Höherentwickelungen

Gottes begreiflich zu machen. Damit kommt er der Romantik wieder nahe, die von dem Werte der Mythologie sehr viel hielt. So erklärt SCHLEGEL: „Was sonst das Bewußtsein ewig flieht, ist in der Mythologie dennoch sinnlich geistig zu schauen und festgehalten, wie die Seele in dem umgebenden Leibe." SCHELLING entwickelte in seiner Schrift von den „Weltaltern" (d. h. göttlichen Weltzeiten) in grossen Zügen die Offenbarungen Gottes; in seiner kleinen Beilage zu den Weltaltern „Die Gottheiten von Samothrake" erprobte er an dem historisch Gegebenen zuerst seine Spekulation. Er stellte die Reihe der Gottheiten als eine fortschreitende Entfaltung Gottes dar. Wie sehr der jetzt von ihm vertretene Begriff einer stets weitergehenden Entwickelung poetische Gemüter abstoßen mußte, sehen wir am Beispiel GOETHES; er hat gerade SCHELLINGS Erklärung der heiligen Lehre der Kabiren in der „klassischen Walpurgisnacht" ironisch dargestellt:

„Diese Unvergleichlichen
Wollen immer weiter,
Sehnsuchtsvolle Hungerleider
Nach dem Unerreichlichen."

SCHELLING aber verfolgte den eingeschlagenen Weg, er schrieb seine „Philosophie der Mythologie und Offenbarung." Immer weiter entfernte er sich von der Romantik, die ihrerseits nichts mehr von ihm wissen wollte, seine Lebensstimmung umdüsterte sich immer mehr.

SCHELLINGS Ideen nähern sich also in der Naturphilosophie der Romantik, dann führt er die Romantik in seinem Neospinozismus in den Jahren 1800—1805 auf ihre Höhe, um sich in seiner Freiheitslehre mit ihrem ethischen Weltbilde immer mehr von ihr zu entfernen: so können wir kurz die Ausführung unseres Themas zusammenfassen.

Es bleibt uns noch, einen flüchtigen Blick auf die zweite romantische Schule zu werfen. CLEMENS BRENTANO und seine geniale Schwester BETTINA, wie ihr späterer Gatte ACHIM V. ARNIM haben SCHELLING schon früh studiert, liebten ihn aber wenig; am

meisten sträubte sich BETTINA „das Kind" gegen die ihr abstrus scheinenden Ideen. Was diese Menschen zu Romantikern macht, ist vor allem ihre Stimmungspoesie und ihr herrliches Naturschwärmen; zur Philosophie hatten sie kein inneres Verhältnis und so sind auch ihre Werke frei von metaphysischen Allegorien. BETTINAS prächtige und so tief poetische Briefbücher (Günderode, Frühlingskranz und GOETHES Briefwechsel mit einem Kinde) sind wohl das schönste Erzeugnis dieser Spätromantik, die wohl weniger philosophisch tief, aber auch desto gesünder und rein poetischer war. Wie wenig oberflächlich sie aber doch dabei war und wie Schellingsche Gedanken doch in ihr anklingen, dafür muß hier ein Ausspruch BETTINAS in ihrem Tagebuche nach GOETHES Tode genügen: „Zum Tempeldienste bin ich geboren. Wo mir nicht die Luft des Heiligtumes heimatlich entgegenweht, da fühle ich mich unsicher, als hab ich mich verirrt. Du bist mein Tempel. Wenn ich mit dir sein will, reinige ich mich von des Alltäglichen Bedrängnis, wie einer, der Feierkleider anlegt; so bist du der Eingang zu meiner Religion. Ich nenne Religion das, was den Geist auf der Lebensstufe des Augenblickes ergreift und im Gedeihen weiterbildet, wie die Sonne Blüten und Früchte."

Wir sind am Ende! Eine große, große Zeit hat zu uns gesprochen. Ist sie wirklich vergangen für uns? Können wir uns nur noch betrachtend in sie versenken? Nein, wahrlich nicht! Sie kann uns lebendigste Gegenwart werden, wenn wir aus ihr etwas für unser eigenes Leben lernen! Wir können aber aus der Betrachtung SCHELLINGS und der Romantik lernen, daß eine ästhetische Weltanschauung das Leben verflacht und dem Menschen keinen dauernden Halt geben kann. SCHELLING mußte zu einer ethischen Weltanschauung fortschreiten; und der zweite philosophische Führer der Romantiker? Fr. SCHLEGEL endet im Katholizismus, er nimmt seine Zuflucht zu dieser sinnlichsten aller Religionen, weil ihm das eigene Weltbild nicht genügen kann.

Das müssen wir Menschen von heute uns mit aller Macht vor die Seele stellen! Welche ethische Zerrüttung die ästhetische Weltanschauung herbeiführt, wir sehen es an FRIEDRICH SCHLEGELS Lucinde und vor allem an all jenen romantischen Lebensläufen selbst, man denke an CAROLINE. Und wir sehen es in der laxen Moral und sittlichen Verkommenheit unserer Tage. Nur zu sehr dringt eine epikureische Lebensauffassung, die nur

auf Genuß abzielt, in unser deutsches Volk. Laßt uns streiten dafür, daß sie uns nicht ganz umgarne, diese schmeichlerische Heuchlerin! Schaffen, schaffen soll der Mensch, nicht genießen, auf daß Gott in ihm sei und außer ihm! Die Gefahren sind unendlich, die unser deutsches Volk von Innen und Außen umlauern: fort mit der tatenlosen Erschlaffung. Laßt uns einig und stark werden in dem einen großen Ziele: dem rastlosen Ringen nach vollendeter Geistigkeit.

VI.

Schellings Gotteslehre und das religiöse Suchen unserer Zeit.



Ohne Ziel kannst Du nicht schaffen, streben,
Es ist kein Weg, dem nicht ein Ziel gestellt,
Und so ist auch ein heilig Ziel gegeben,
Zum Ansporn Dir, der ew'gen Geisteswelt.

Du kannst in schwerem Kampf das Dunkle, Böse zwingen
Und sie an Deinem Platz dem Ziele näher bringen.

Und fragst Du nach dem Ziel von aller Geistigkeit,
So sag' ich, daß auch Du des Ziels Vollender bist:
Wenn Gott, durch Menschenkraft vom Irdischen befreit,
Als ganz vollendet, ew'ge Einheit ist!

Nora Braun.

Uns ist nicht nur die besondere Form der Religion, die uns von den Voreltern überliefert ist, das Christentum, zum Problem geworden, sondern die Religion selbst. Man hält in unkritischer Übereilung die Religion ihrem Wesen nach für ein überwundenes Überbleibsel früherer, unwissenschaftlicher Zeiten, man glaubt, jetzt der religiösen Weltauffassung im Prinzip entbehren zu können, höchstens sei das „metaphysische Bedürfnis“ eine verzeihliche Schwäche. Unter „Religion“ versteht man allerdings vornehmlich die christliche, und so richten sich gegen sie auch die Hauptangriffe, man glaubt, mit ihrer Widerlegung die Religion an sich abgetan zu haben. Neben der inhaltlichen Kritik meint man auch aus der Wirkung des Christentums auf unser Volk ein Recht zur Verwerfung desselben zu gewinnen. Die Frage ist nicht leicht zu entscheiden: war es ein Glück oder ein Unglück für die Germanen, daß ihnen das Christentum zugeführt wurde? Denken wir an unsere Stammesverwandten, die Indier: hier hat das arische Volk rein aus sich heraus eine Religion erzeugt, die seinem Wesen angemessen

war, und wir haben eine Kultur erhalten, deren individuelle Höhe und Reinheit kaum jemals erreicht ist. „Einzig in der gesamten Geschichte indoeuropäischen Geisteslebens ist das altindische Denken und Dichten von jeglicher . . . Berührung mit semitischem Geiste frei und daher rein, lauter, echt, eigen. Wer möchte sich nicht auf die Kniee werfen und in solch seltenen Fluß dankbare Lippen tauchen?“ (H. St. Chamberlain, Arische Weltanschauung.) Denkt man an diese Erscheinung, so hat man gewiß ein Recht zu sagen: auch den Germanen wäre es gelungen, ganz aus sich heraus eine ihrem Wesen entstammende, durch das ganze Volk verbreitete Weltanschauung zu erzeugen, wenn sie nur von allen fremden Einflüssen bewahrt geblieben wären. Es ist aber ein schwieriges Ding mit solchen Hypothesen! Es ließe sich auch behaupten: das Christentum hätte erst die unkultivierten Germanen zu kulturfähigen Wesen gemacht, sie wären — jedenfalls für lange Jahrhunderte — ohne dasselbe „Wilde“ geblieben. Die Entscheidung zwischen diesen Möglichkeiten kann nur eine ausgedehnte historische und geschichtsphilosophische Untersuchung treffen. Da wird man denn bald zu der Einsicht kommen, daß die reine christliche Religion, deren Kern der Gedanke der Erlösung ist, jedenfalls ganz anders auf die Germanen gewirkt hätte, als die semitisch verfälschte Religion. Daß Christi Lehre einen arischen Ursprung hat, ist wohl kaum zu bezweifeln. Aber was wurde aus dieser reinen Religion! Da drang wohl erst im Beginn des 5. Jahrhunderts die Anbetung der „Mutter Gottes“ ein, im Jahre 430 erwähnt sie jedenfalls Nestorius als eine gotteslästerliche Neuerung. Ihr Ursprung aus dem ägyptischen Isiskultus ist nicht zu bezweifeln. „Die Behauptung ist nicht zu gewagt, daß wir ohne die Ägypter in unserer Religion keine Madonna gekannt hätten“ (Flinders Petrie: Religion and conscience in ancient Egypt, 1898, S. 46). Schon früh, am Ende des 4. Jahrhunderts, wiesen die Germanen all diese Ausgeburten des Völkerchaos mit Entrüstung von sich, so der Gote Vigilantius, der gegen die Märtyrerverehrung, den Reliquiendienst und das Mönchstum kämpfte. Dieses letztere ist ja ebenfalls ägyptischen Ursprungs, Pachomius, sein Begründer, war Serapisdiener! So geht es fort — und das ist der Grundverderb für das Christentum. Aller Widerstand des germanischen Geistes ist umsonst. Das Judentum dringt immer mehr vor, und so ruht denn das Christentum auf zwei grundverschiedenen Welt-

anschauungen: auf jüdischem historisch-chronistischem Boden und auf indoeuropäischer symbolischer und metaphysischer Mythologie.[1])

Daß dieses Gemisch heterogener Elemente dem germanischen Geiste nicht heilsam gewesen ist, wird niemand bezweifeln. Aber wir finden auch positive Anzeichen dafür, daß der Germane aus sich heraus eine Religion hätte erschaffen können: wir haben ja eine solche unserm Wesen entsprechende Religion einmal gehabt, im 14. Jahrhundert, in den Schriften der deutschen Mystik rauschen ihre Quellen. Am Ende des 13. Jahrhunderts begann schon die Bewegung: da gab es Tausende, die unabhängig von der herrschenden Kirche eine innerliche Religion erstrebten, da gab es „Begarden" und „Beginen", die die Reinheit ihrer Überzeugung mit dem Feuertode besiegelten. Im folgenden Jahrhundert tritt der größte religiöse Geist der Deutschen auf und vereinigt die neuen Antriebe zu einer großen Bewegung: Meister ECKEHART. An ihn schließt sich der Frankfurter DEUTSCHHER mit der „Theologia deutsch" an. In den Schriften dieser Männer ist eine ganz andere Religion enthalten, als sie die Kirche lehrt: hier herrscht die spekulative Überzeugung von der Wesenseinheit des Menschen mit dem Weltgrunde, hier haben wir die Lehre von dem werdenden Gott, zu dessen Entfaltung der Mensch durch seine geistige Arbeit mitwirken kann.

Heute empfindet man, daß das Christentum, so wie es ist, uns nicht mehr genügen kann, man versucht „Weiterentwickelungen" usw. Was die Theologie unserer Tage anbetrifft, so ist von ihr leider wenig für einen positiven Fortschritt zu hoffen. Wohin sind wir mit der vielgepriesenen Bibelkritik gekommen? Zu einem flachen Jesuanismus, der den Kern des Christentums in wenige abgeblaßte Sätze zusammenfaßt. Die moderne Theologie ist wesentlich negativ, und darin liegt ihre Größe; was sie an positivem Inhalt dem religiösen Leben bietet, ist wenig. Hier gilt immer noch das Wort, das FRIEDRICH NIETZCHE, der Unzeitgemäße, von DAVID STRAUSS gesagt hat: „Der Philister als der Stifter der Religion der Zukunft — das ist der neue Glaube in seiner eindrucksvollsten Gestalt; der zum Schwärmer gewordene Philister — das ist das unerhörte Problem, das unsere deutsche Gegenwart auszeichnet".

---

[1]) vgl. H. St. CHAMBERLAIN, Grundlagen des 19. Jahrhunderts.

So können wir denn von hieraus vorläufig auf keine Hilfe für das Suchen unseres Volkes, d. h. derer, die eine gemeinsame Not empfinden (RICHARD WAGNER), hoffen. Viel wichtiger und durchaus notwendig ist es dagegen, daß wir den Gedankengehalt und die Antriebe der alten Mystik in uns aufnehmen. In der Vergangenheit unseres Volkes finden wir die Richtungen angedeutet, in denen wir nach Erringung einer unserm Wesen angemessenen Religion suchen müssen. Ein Schatz von unmeßbarem Wert ruht in diesen Schriften: ihren Inhalt recht eindringlich dem Bewußtsein der Zeit zuzuführen ist eine gewaltige Kulturaufgabe und Forderung. Der erste Schritt ist dadurch getan, daß diese Schriften in vorzüglichen Neuausgaben jedermann zugänglich gemacht sind.[1]) Nun aber gilt es, der Mitwelt klar zu machen, was sie eigentlich darin hat!

Es gibt aber noch eine Zeit in unserer Vergangenheit, die uns sehr viel näher liegt, und die deswegen uns auch noch lebendiger ist: das ist die Zeit der deutschen spekulativen Philosophie! Auch in den Denkern dieser Zeit, FICHTE, SCHELLING, HEGEL und SCHLEIERMACHER, haben wir Männer, denen ein Born echt deutscher Religiosität in der Brust springt. Daneben stehen unsere großen Dichter und der ganze Kreis der Romantik, und überall können wir Anknüpfungen für die Gewinnung einer innerlichen Religion finden. Auch diese Zeit wird uns jetzt in schönen Ausgaben vielfach nahe gebracht, namentlich der romantische Geist regt sich allerorten.

Vor allem aber ist es wichtig, daß SCHELLING wieder auflebt. SCHELLING ist es gerade, der für unser religiöses Leben eine gewaltige Bedeutung gewinnen kann. Die ganze zweite Hälfte seines Lebens, von 1809 bis 1854, ist den Problemen der Religionsphilosophie gewidmet, während er in den ersten Jahren des Jahrhunderts sich fast ausschließlich mit Naturphilosophie und Erkenntnistheorie beschäftigt. Diesen äußeren Wandlungen des Interesses entsprechen innere der Weltanschauung. Von einem abstrakten Idealismus und Monismus geht er allmählich zu einem lebensvollen Theismus über. Besonders wichtig ist für unser eigenes religiöses Streben SCHELLINGS Gotteslehre in der Schrift „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und

[1]) In Diederichs Verlag.

die damit zusammenhängenden Gegenstände" (1809). In ihr ist die klarste Entwickelung von SCHELLINGS Gottesbegriff, den er im wesentlichen, wenn auch mit anderen Bezeichnungen, auch in seiner „Philosophie der Mythologie und Offenbarung" beibehalten hat. Wohlgemerkt: es sind philosophische Untersuchungen, denen wir hier die größte Bedeutung für die Gewinnung einer Religion der Innerlichkeit zusprechen. Die Philosophie hat nach meiner Überzeugung heute das erste Wort mitzureden, wenn es das Problem der Religion zu fördern gilt! Denn eine wesenhafte Religion kann nur auf Grund einer allseitig durchdachten Weltanschauung sich erheben — und eine solche zu liefern ist die höchste Aufgabe der Philosophie. Es gilt, ohne Voreingenommenheit namentlich der christlichen Religion gegenüber, eine Religion idealer Art aus geistigen Gesichtspunkten heraus zu entwerfen, deren Realisierung ein Ziel des religiösen Entwickelungsprozesses der Menschheit ist. Nur dadurch können wir vorwärts kommen, daß wir uns ein großes Ziel vorhalten! Wir müssen heraus aus der Enge und Kleinheit unseres empirischen Gesichtskreises, wir müssen uns aufschwingen zum Reiche der Ideen, das die wahre Wirklichkeit ist. Der Fortschritt des Menschengeschlechtes beruht ja in nichts Empirisch-Äußerlichem, sondern nur in der Entwickelung der Idee in ihm. In der sich gegenüber der Natur durchsetzenden Idee offenbart sich Gott und strebt seiner Entfaltung zu. So müssen wir denn auch von der Idee aus die Religion betrachten und weiterzubilden suchen!

Vorläufig ganz abgesehen von dem Inhalt, ist schon die Methode SCHELLINGS in der genannten Schrift sehr interessant und für uns von Bedeutung. Es ist nicht mehr eine abstrakte Begriffsspekulation, die ihn zur Ausgestaltung seines Gottesbegriffes treibt, sondern es ist eine Metaphysik, die im Grunde von den Notwendigkeiten des geistigen Lebens ausgeht. Damit erinnert SCHELLING an die Metaphysik, wie sie in so tiefer Weise heute RUDOLF EUCKEN in Jena vertritt. SCHELLINGS Grundproblem lautet: wie muß Gott gedacht werden, damit eine Freiheit im menschlichen Leben möglich ist? So ergeben sich die Eigenschaften Gottes nicht aus begrifflicher Dialektik, sondern aus den Forderungen des Geisteslebens im Menschen. Das ist eine durchaus berechtigte Methode: denn durch Begriffe läßt sich der Mensch nicht lenken, die Begriffe müssen aus dem Leben hervorwachsen und hinter

den Wandlungen der Begriffe müssen solche des Lebens stehen. Letzten Endes ist ja ein Maßstab der Wahrheit nur in den Forderungen des geistigen Lebens in uns zu finden. Denn diese Forderungen sind bewirkt durch das Hineinragen des Absoluten in unser Wesen, die absoluten Wahrheiten machen sich uns durch sie fühlbar.

Überblicken wir SCHELLINGS Auffassung[1]), so fällt uns als eigentümlich vor allem auf, daß er Gott als in der Schöpfung Werdenden auffaßt. Er scheidet zwischen zwei Zuständen Gottes, ja eigentlich zwischen drei: Gott als Ungrund, deus implicitus in der Sprache der alten Mystik, Gott als in der Endlichkeit sich entfaltender, und Gott als Ziel der Schöpfung, deus explicitus. Aus einem dunklen, finsteren, chaotischen Zustande entwickelt sich Gott, indem er sich verendlicht, zur vollen „Liebe", zum vollendeten „Guten". Der Weltprozeß ist also notwendig zu einer höheren Entwickelung Gottes. Gott ist nicht ruhendes Sein, sondern Werden. Der Mensch hat in diesem Prozeß eine ganz besondere Stellung: in ihm sind die beiden Prinzipien am deutlichsten ausgeprägt enthalten, sie sind in ihm ebenso, wie in Gott, nur, daß sie sich in ihm trennen können, daß der Mensch zwischen ihnen wählen kann. Darin besteht eben die Möglichkeit für Gut und Böse. Da nun das Endziel der Schöpfung eine Überwindung des Bösen ist und der Mensch gerade an der Stelle steht, wo die Entscheidung für das eine oder das andere fällt, so bekommt das Menschenleben eine gewaltige ethisch-religiöse Aufgabe: der Mensch hat, da der Kern der geistigen Wirklichkeit, die ideale Welt, noch nicht vollendet ist, die Möglichkeit, an dem Fortschritt der Welt mitzuschaffen, er ist nicht gleichgültiges Glied eines mechanischen Getriebes, sondern hat durch seine Freiheit die Macht, weltschaffend zu sein. Durch seine Tat kommt die Welt vorwärts! Das ist ein stolzes und zur Anspannung aller Kräfte treibendes Bewußtsein! Eine solche, metaphysisch fundierte, ethische Weltanschauung ist für unsere so sehr zum Ästhetizismus und Epikureismus neigende Zeit von größter Wichtigkeit, man kann nur wünschen, daß recht viele ihre Notwendigkeit einsehen möchten! Auf die Tat kommt es im Leben an, nicht auf den Genuß, auch wenn er noch so

[1]) Das Nähere enthält die folgende Abhandlung: Die Entwickelung des Gottesbegriffes bei SCHELLING.

geistig ist. Und diese Tat ist nicht an die Zeit gebunden und für die Welt gleichgültig, sondern kann, wenn sie wahre Innentat ist, die metaphysische Tiefe der Welt weiterbilden und damit Ewigkeitswert erhalten.

Wie es nun eigentlich zur Schöpfung kommt, ist bei SCHELLING nicht ganz klar ausgesprochen. Aus den meisten Stellen geht hervor, daß Gott eben die Welt schuf, um auf seine eigene Tiefe zu kommen. Die Schöpfung ist für ihn sittlich-notwendig, das ist aber in Gott eine metaphysische Notwendigkeit.

Jedenfalls empfand Gott den Willen des Grundes als den Willen zu seiner Offenbarung, und erkannte in seiner Weisheit, daß ein von ihm verschiedener Grund zu seiner Existenz nötig sei. Deshalb ließ er den Grund in seiner Unabhängigkeit wirken, er folgte dabei seiner Natur, nicht seinem Herzen. Gott „erkennt" also die Notwendigkeit des Eingehens in die Welt: diese Bestimmung ist interessant im Gegensatz zu HARTMANNS Kosmogenie: hier ist es ja die grundlose Erhebung des Willens, die den Weltprozeß erst im Gefolge hat. In einer späteren Schrift spricht SCHELLING auch vom „Urzufall".

Gott ist ein Leben, jedes Leben hat aber ein Schicksal und ist dem Leiden und Werden untertan. Auch diesem hat sich Gott unterworfen. Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich. Da jede Existenz eine Bedingung, einen Grund erfordert, so haftet ihr stets eine Dunkelheit an — auch in Gott wäre eine solche, wenn er sie nicht zu sich machte, sie mit Liebe bewältigte. Der Mensch bekommt seinen dunklen Grund, die Basis seiner Existenz, nie in seine Gewalt. „Dies ist die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit . . . . Daher der Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens." So sehen wir hier Ansätze eines Pessimismus, der in späteren Jahren bei SCHELLING immer ausgeprägter herrschend wird.

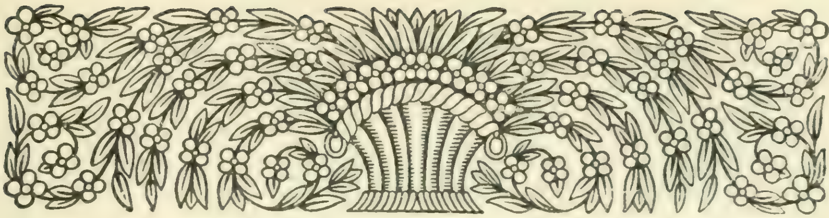
Noch viel Wertvolles und durchaus „Aktuelles" enthält diese Schrift, sie zeigt überall das Ringen eines genialen Menschengeistes um die tiefsten Probleme des Daseins! Was er hier im großen Zuge konzipiert hat, das sucht er durch seine folgenden Schriften historisch zu beweisen. Er faßt die verschiedenen Religionen als „Theogonien" auf, als Stufen der göttlichen Offenbarung, und will nun zeigen, daß eine fortschreitende Höherent-

wickelung stattfindet; so schon in den „Gottheiten von Samothrake“ und dann weiter in der „Philosophie der Mythologie“ und „Philosophie der Offenbarung“.

Doch das ist für uns nicht so wichtig! Vor allem ist es der geniale Entwurf der Gotteslehre in der Schrift über die Freiheit, der auch für unser religiöses Leben von größter Bedeutung ist. Zum Schaffen ruft diese Religion den Menschen auf! Unsere Arbeit ist nicht verloren, wir sind notwendig zur vollendeten Offenbarung Gottes! Wir sind nicht eingeschlossen in den engen Kreis unseres empirischen Daseins, wir können von unserm Punkte aus zum Kern der Welt vordringen, können so das Unendliche in uns aufnehmen und ausbilden. Gott steht uns nicht fremd, in transzendenter Ferne gegenüber, sondern ist uns immanent: der beste Teil unseres Wesens ist mit Gott verwachsen. Diese Tiefe und Innerlichkeit gilt es auszubilden — damit bringen wir nicht nur uns, sondern auch die Welt weiter! Diesen Idealismus auch in unserer Zeit wieder zu wecken, ist SCHELLINGS Schrift vorzüglich geeignet! Eine idealistische Religion des Geistes — das ist heute unser Ziel! SCHELLING weist uns den Weg!

VII.

Die Entwickelung des Gottesbegriffes bei Schelling.



Als aus dem Urgrund ruh'nden Seins
Der Wille brach, um Wollen sich zu geben,
Da ward die Welt. Doch sieh, es fehlte Eins,
Das Ziel dem Willen und der Sinn dem Leben.
Da wies Vernunft als höchstes Ziel den Gott,
Doch hielt Natur den Willen auch in Banden,
Und in des Zwiespalts heißer Kampfesnot
Die Menschen ihres Lebens Inhalt fanden.
In diesem Kampf reibt sich der Wille auf,
Und die Vollendung hemmt der Welten Lauf.
Sie ist, worauf des Geistes Streben wirkt,
Ein Gott, in dem kein künft'ger Fall sich birgt.

Nora Braun.

Von dem leuchtenden Dreigestirn der spekulativen Denker ist SCHELLING derjenige, der am meisten Anregungen nach den verschiedensten Richtungen hin gegeben hat. Er ist in diesem Sinne der „genialste" Denker, er ist am reichsten an Intuitionen und Ideen — allerdings schwächer in der Durchführung. Die Entwickelung seiner Gedanken ist ja keine konstant nach derselben Richtung gehende, sondern seine Weltanschauung ist den eingreifendsten Wandlungen unterworfen. Er selbst glaubt zwar, daß diese Wandlungen nur die notwendigen Ergänzungen der jeweils früheren Standpunkte seien; doch müssen wir dem gegenüber feststellen, daß seine Entwickelung zwar keine sprunghafte, aber doch eine krummlinige ist: SCHELLINGS Geist wird an verschiedenen Stellen seiner Bahn nach verschiedenen Richtungen gezogen.

Der Kernbegriff der ganzen Spekulation ist der des Absoluten oder Gottes; er ist bestimmend für das ganze übrige Begriffs-

gefüge, er entspringt aus dem tiefsten Wesen des Denkers, der ihn konzipiert hat. So muß sich in den verschiedenen Fassungen des Gottesbegriffes bei SCHELLING auch seine ganze innere Entwickelung darstellen. So viel ist von vorn herein klar: wir haben nicht nur einen Gottesbegriff bei SCHELLING, sondern mehrere gänzlich verschiedene. Betrachten wir ihre Entwickelung.

SCHELLING nimmt seinen Ausgang von FICHTE. In seinen ersten Schriften: „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" (1795) und „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre" (1796—97) hat er nur das Ziel, FICHTE zu erklären, er steht im ganzen auf dem Standpunkte der Wissenschaftslehre, wenn auch schon der Einfluß SPINOZAS zu merken ist. Im Mittelpunkte des ganzen Denkens steht das Ich, die Grundfrage ist die erkenntnistheoretische: wie muß das Objekt beschaffen sein, um vom Subjekt erkannt werden zu können? Als entsprungen aus den Tätigkeiten des Ich faßt auch SCHELLING das Nichtich auf: das Nichtich ist das Produkt einer freien Handlung, einer Funktion des Ich. Die Dinge sind nichts anderes als hypostasierte Tätigkeiten des Ich; das Ich hat die unendliche Tendenz, sich anzuschauen, und muß sich, um in Tätigkeit bleiben zu können, immer neue Schranken entgegensetzen. Da diese Produktion des Ich eine bewußtlose ist, so entsteht dadurch notwendig der Schein einer von uns unabhängigen Außenwelt. Wahre Realität besitzt nur das transzendentale, absolute Ich, ja, außer ihm hat nichts Realität; es ist unteilbar, einheitlich, unvergänglich und unendlich. Es ist im Gegensatz zu allem anderen das sich selbst Bedingende, d. h. Substanz. „Alles ist nur im Ich und für das Ich. Im Ich hat die Philosophie ihr ἓν καὶ πᾶν gefunden, nach dem sie bisher als nach dem höchsten Preise des Sieges gerungen hat" (S. W. I, S. 193 f.).

Da SCHELLINGS Denken am Beginn seines Schaffens den religiösen Problemen, die ihn später so energisch beschäftigen, wenig zuneigt, so kommt der Begriff „Gott" kaum bei ihm vor. Was für ihn aber „Gott" ist, das ist ja klar: es ist das weltschaffende, absolute Ich, das im schärfsten Gegensatze steht zu dem empirischen Ich des Menschen. Dieses existiert ja nur durch das unendliche Ich. Wenn sich dieses im endlichen Ich, im Bewußtsein spiegelt, so ist es nicht mehr absolutes Ich, sondern eben nur eine Vorstellung von ihm. „Nur im endlichen Ich ist Einheit des Bewußt-

seins, d. h. Persönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Objekt, also auch kein Bewußtsein und keine Einheit des Bewußtseins, Persönlichkeit" (I, S. 200). SCHELLING lehnt hier aufs energischste den Persönlichkeitscharakter für die Gottheit ab — später wird es anders. Er ist jetzt bemüht, den Gottesbegriff möglichst frei von allen kleinmenschlichen Zutaten zu halten, er bestimmt Gott als absolute Substanz im Anschluß an SPINOZA. Seine „Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus" (1795) kämpfen entschieden gegen die anthropomorphe Vorstellung Gottes als eines moralischen Wesens[1]). Die Idee eines moralischen Gottes „nimmt mit der einen Hand, was sie mit der andern gegeben hat, und möchte auf der einen Seite geben, was sie auf der andern entreißen möchte: sie will der Schwäche und der Stärke, der moralischen Verzagtheit und der moralischen Selbstmacht zugleich huldigen" (I, S. 285). „Ich bedarf also der Idee eines moralischen Gottes, um meine Moralität zu retten, und weil ich, nur um meine Moralität zu retten, einen Gott annehme, deswegen muß dieser Gott ein moralischer sein" (S. 286). Eine absolute Kausalität außerhalb des Ich wird abgelehnt, denn sie mache Freiheit unmöglich. Nur das absolute Ich selbst kann als Gott bezeichnet werden. Es zeigen sich aber schon Anklänge an den spätern Standpunkt des Identitätssystems, so in folgenden Ausführungen: „Gott in theoretischer Bedeutung ist Ich = Nicht-Ich, in praktischer absolutes Ich, das alles Nicht-Ich zernichtet. Insofern das unendliche Ich schematisch als letztes Ziel des endlichen, also außer demselben vorgestellt wird, kann Gott in der praktischen Philosophie zwar als außer dem endlichen (schematisch), aber nur als identisch mit dem unendlichen vorgestellt werden."

„Aus diesen Deduktionen erhellt, daß die Kausalität des unendlichen Ich schlechterdings nicht als Moralität, Weisheit usw., sondern nur als absolute Macht, die die ganze Unendlichkeit erfüllt, und nichts Widerstrebendes, selbst nicht das als unendlich vorgestellte Nicht-Ich, in ihrer Sphäre duldet, vorgestellt werden kann" (S. W. I, 201).

Zu einem klaren Gottesbegriff ist SCHELLING hier noch nicht vorgedrungen, ja, er sagt selbst von sich, daß er Atheist sei, der

[1]) vgl. hierzu und zu dem folgenden: DREWS: Die deutsche Spekulation seit KANT. 1895.

an Unsterblichkeit glaubt, aber Gott leugnet (vgl. Einleitung zu Abhandlungen über den Idealismus der Wissenschaftslehre, S. W. I, 1, S. 350). Es hängt dies zusammen mit dem überschwänglichen Glauben jener Zeit an die Macht der Vernunft im Menschen, die ja hier als weltschaffend gesetzt wird. Bildet SCHELLING einen Gottesbegriff, so tut er es unter der Form des eigenen Ich. Aber er meint, gar keines Gottes zu bedürfen, da ja die Vernunft allmächtig sei. Wir hören die Sprache jener idealistischen Zeit, die vom Skeptizismus eines KANT schon weit entfernt ist. FICHTE, SCHELLING und HEGEL, das waren glühendere Geister als der vorsichtige Kritiker des Nordens, namentlich SCHELLING und HEGEL brachten aus ihrem südlichen Heimatlande einen glühenden Intellekt mit, der die Einschnürung des menschlichen Denkens auf einen engen Kreis nicht ertragen konnte. Da wurde denn die ganze Welt vom Geiste aus betrachtet und in den Geist hineingezogen, die Welt war Geist und der Geist war die Welt. So nur konnte es denkbar erscheinen, daß auch die ganze, uns so heterogen erscheinende Außenwelt ein Erzeugnis desselben Geistes sei, der in uns waltet. Man bedurfte gewissermaßen hier keines Gottesbegriffes, da ja alle Realität in dem Begriffe des Ich enthalten war.

Doch nicht lange ruhte SCHELLINGS beweglicher Geist auf dieser Station seines Weges. Vor allem ist es seine eingehende Beschäftigung mit den Naturwissenschaften, die ihn über die Wissenschaftslehre hinausführt. Für FICHTE war ja die Natur nur da zur praktischen Betätigung des Ich, sie wurde nur ganz allgemein als Schranke des Ich aufgefaßt. SCHELLING studierte Physik, Chemie und Physiologie und drang dabei ganz anders in die Reichhaltigkeit der Natur ein; er sah, wie sie überall ihren eigenen Weg geht, ihren eigenen Gesetzen folgt, er erkannte die unübersehbare Menge der Erscheinungen und fühlte deutlich, daß sie nicht mit einer allgemeinen Formel zu erklären sei. So wollte er denn FICHTES System ergänzen, indem er die Natur im einzelnen „deduzierte", ihre Erscheinungen als Notwendigkeiten aus der Vernunft ableitete. Hierher gehören vor allem die Schriften: „Ideen zu einer Philosophie der Natur" (1797), „Von der Weltseele" (1798), „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" (1799). Für SCHELLINGS Entwickelung ist diese Periode insofern wichtig, als in ihr sich sein Blick immer mehr nach außen wandte,

fort von dem Ich, das zuerst allein seine Aufmerksamkeit in Anspruch nahm.

Diese Wandlung setzt sich in der folgenden Periode seines Schaffens fort, die man recht glücklich als die des „ästhetischen Idealismus" bezeichnet hat. Die Hauptschrift aus dieser Zeit ist das „System des transzendentalen Idealismus" (1800). FICHTE hatte das Ich in zwei Reihen von unendlichen Funktionen aufgelöst. Das Ich hat die unendliche Tendenz, sich anzuschauen, d. h. die theoretische Reihe, die des Wissens, stellt einen progressus in infinitum dar. Ebenso endlos ist die Reihe der Moral in der Geschichte. Notwendigkeit und Freiheit klaffen auseinander. SCHELLING glaubte nun einen notwendigen Parallelismus zwischen der Entwickelung der realen und idealen Reihe zu entdecken. In der Natur findet sich ein Bewußtloses, das zum selbstbewußten Geiste hinstrebt. „Die toten und bewußtlosen Produkte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflektieren, die sogenannte tote Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt" (S. W. I, 3, 341). Andrerseits entsteht das Ich aus einem Prozesse, in dem auch ein Bewußtloses sich bewußt zu werden strebt. „Die Außenwelt ist für mich nur da, inwiefern ich zugleich selbst da und mir bewußt bin, aber auch umgekehrt, sowie ich für mich selbst da, ich mir bewußt bin, finde ich auch die Welt als bereits daseiende, also kann auf keinen Fall das schon bewußte Ich die Welt produzieren. Nichts verhinderte aber, mit diesem jetzt in mir sich bewußten Ich auf einen Moment zurückzugehen, wo es seiner noch nicht bewußt war, eine Region jenseits des jetzt vorhandenen Bewußtseins anzunehmen und eine Tätigkeit, die nicht mehr selbst, sondern nur durch ihr Resultat in das Bewußtsein kommt" (S. W. I, 10, 92 f.).

Natur und ich wachsen also aus dem Bewußtlosen heraus, damit ist eine Ähnlichkeit von vornherein gesetzt. Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie verfolgen ja beide dasselbe Ziel, sie wollen das Wissen erklären. Die Grundfrage des „transzendentalen Idealismus" lautet demnach: „Wie können die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden?" (S. W. I, 3, 348). Das ist nur durch eine prästabilierte Harmonie zu begreifen, und diese wieder ist nur verständlich,

wenn dieselbe Tätigkeit, die die Welt produziert, sich auch im Wollen äußert. Dieselbe Funktion, die sich mit Bewußtsein im freien Handeln produktiv zeigt, muß bewußtlos bei der Produktion der Welt in Aktion treten. Die absolute Identität vereint Natur und ich, die als einander gleichstehende Realitäten nunmehr erscheinen. Wechselnd ist der Ausdruck für dies zusammenhaltende Band, mit dessen Hilfe SCHELLING den Dualismus FICHTES überwindet, Züge des „unendlichen Ich" stehen neben den des späteren, spinozistischen Absoluten. Wir haben ja in dieser umschlingenden Einheit den Gottesbegriff auf jener Stufe zu sehen Die Bezeichnung Gott findet sich immer noch selten. Trotzdem ist es interessant, diese Stufe der Entwickelung zu betrachten, denn hier dringt ja SCHELLING zu einem Begriffe vor, der in unseren Tagen erst seine Fruchtbarkeit für die Philosophie bewiesen hat: zu dem Begriff des Unbewußten. Der Stufe des bewußten Ich geht voraus die des bewußtlosen, und dieses bewußtlose Ich ist in allen Individuen das gleiche. „Das Ich, inwiefern es jenseits des Bewußtseins gedacht wird, ist darum eigentlich noch nicht Ich zu nennen, es ist nur das Absolute schlechthin, das sich erst selbst zum Ich entwickelt. Indem es aber zum Ich wird, erscheint es zugleich als besonderes oder individuelles Ich, denn die Begrenztheit, durch welche allein der Begriff des Ichs zustande kommt, läßt sich nicht denken, ohne daß zugleich eine bestimmte Begrenztheit entsteht. Insofern nämlich das Ich Ich ist, ist es in allen Subjekten ein und dasselbe; zum besondern, zum individuellen Ich wird es erst durch die besondere Art und Weise seiner Beschränkung" (DREWS, a. a. O. S. 187). Das bewußtlose Ich ist das in uns allen gleiche Wesen. Seine Wirkung ist auch klar in der Geschichte der Menschheit zu erkennen. In der Geschichte sehen wir ein Konglomerat von freien Handlungen, die aber doch alle sich zu einer Einheit zusammenfügen, indem die Geschichte einem Ziele zustrebt. Dieses Ziel ist, nach SCHELLING, die Realisation der Rechtsverfassung. Damit aber mit der Freiheit dieses Ziel erreicht werde, muß ihr eine Notwendigkeit entgegenwirken; für all unser Wirken und Handeln ist die Annahme einer verborgenen Notwendigkeit, die über alle Willkür ist, unerläßlich. „Es muß hier etwas sein, das höher ist denn menschliche Freiheit, und auf welches allein im Wirken und Handeln sicher gerechnet werden kann (S. W. I, 3, 595). Ohne dieses Vertrauen auf eine

Gesetzmäßigkeit der Folgen könnten wir nie etwas Großes wagen. „Es ist also eine Voraussetzung, die selbst zum Behuf der Freiheit notwendig ist, daß der Mensch zwar, was das Handeln selbst betrifft, frei, was aber das endliche Resultat seiner Handlungen betrifft, abhängig sei von einer Notwendigkeit, die über ihm ist, und die selbst im Spiel seiner Freiheit die Hand hat" (S. 595). Diese verborgene Notwendigkeit ist nun nichts anderes als das uns schon bekannte Bewußtlose, es ist die „absolute Synthesis", die Identität von Realem und Ideellen, eben Gott. Er bewirkt es, daß „alle Handlungen der Menschen zu einem harmonischen Ziel gelenkt werden, so daß sie, wie sie sich auch anstellen mögen, und wie ausgelassen sie ihre Willkür üben, doch ohne, und selbst wider ihren Willen, durch eine verborgene Notwendigkeit . . . . dahin müssen, wo sie nicht hin wollen" (S. 598). Freiheit und Notwendigkeit müssen letzten Endes identisch sein, sie sind in Gott vereinigt. „Dieses ewig unbewußte, was, gleichsam die ewige Sonne im Reiche der Geister, durch sein eigenes, ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Objekt wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind, und das ewig Vermittelnde des sich selbst bestimmenden Subjektiven in uns und des Objektiven oder Anschauenden, zugleich der Grund der Gesetzmäßigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Gesetzmäßigkeit des Objektiven" (S. 600). Würde sich dies Unbewußte, die Identität von Freiheit und Notwendigkeit einmal vollständig objektivieren, so hätte sich Gott gänzlich offenbart, das kann aber nie eintreten, denn die Entwickelung der absoluten Synthesis ist ein unendlicher Prozeß. Daraus ergibt sich, daß Gott sich in der Geschichte offenbart. „Die Geschichte ist eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten, das zum Behuf des Bewußtseins, also auch nur zum Behuf der Erscheinungen, in das Bewußte und Bewußtlose, Freie und Anschauende sich trennt, selbst aber in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden ist" (S. 603).

So ist schon hier der Begriff des Unbewußten erreicht, allerdings läßt ihn Schelling wieder fallen, ohne ihn durchzubilden. Ihm kam es in erster Linie darauf an, durch seinen Gottesbegriff eine Überwindung von Fichtes Dualismus anzubahnen. So kommt

es auch hier noch nicht zu einem klaren Begriffe; es wird z. B. eine „unendliche“ Dauer der Offenbarung gefordert, deren Ziel die Rechtsverfassung sein soll: aber ein Ziel, das im Unendlichen liegt, ist kein Ziel! Der Begriff des Zieles ist notwendig mit dem der Erreichbarkeit in einem endlichen Prozesse verbunden. Sodann soll diese Entwickelung Gottes mit absolutem Zwange vor sich gehen, die „Freiheit“, von der SCHELLING dabei spricht, ist keine, wie sich bei näherer Betrachtung leicht ergibt[1]. Durch die ganze Entfaltung kommt eigentlich nichts Neues in die Welt, es ist ein Fortschreiten in einer genau bestimmten Richtung. Gott hat alle Macht, er allein ist, wir Menschen sind passive Durchgangspunkte des Weltprozesses, den wir nicht aus eigener Kraft aufnehmen können. So kommen wir vom Gottesbegriff aus zu der Bestimmung von SCHELLINGS Weltanschauung als einer ästhetischen. Denn alle Macht, alle Kraft des Handelns und alle Freiheit der Betätigung ist hier auf Gott, das Wesen der Welt, übertragen, der Mensch hat keine Freiheit, er kann nicht selbst, aus eigener Kraft, mitschaffen am Bestande der Welt. Er wird vorwärts getrieben, müßig ist sein Zucken im Netze der Notwendigkeit. So hat sein Handeln keine fortbildende Macht, seine Aufgabe kann es nur sein, den gegebenen Weltbestand schauend abzubilden, da er ihn nicht umbilden kann. Dem All gegenüber ist es für den Menschen das Höchste, das Bestehende zu erkennen und seine Notwendigkeit einzusehen. So nur hat der Mensch teil am Ewigen, in der Kontemplation wird sein Wesen weit und erhebt sich über das Irdische. Das höchste Glück des Menschen liegt darin, im abbildenden Wissen und vor allem in der Kunst die Welt zu erfassen. „Aus der gemeinen Wirklichkeit gibt es nur zwei Auswege, die Poesie, welche uns in eine idealische Welt versetzt, und die Philosophie, welche die wirkliche Welt ganz vor uns verschwinden läßt“ (S. W. I, 3, 351). Die Kunst ist ja im Reich des Bewußtseins das Abbild der bewußtlosen Identität, denn sie ist eine zugleich bewußte und bewußtlose Tätigkeit. „Eine solche Tätigkeit ist allein die ästhetische, und jedes Kunstwerk ist nur zu begreifen als Produkt einer solchen“ (S. 349). So ist denn auch der Künstler der Mensch,

---

[1]) Vergleiche meine Arbeit: SCHELLINGS geistige Wandlungen. Leipzig. Quelle & Meyer. S. 18 ff.

der eigentlich allein zum Weltwesen vordringen kann. „Es ist gleichsam, als ob in den seltenen Menschen, die vor anderen Künstler sind im höchsten Sinne des Wortes, jenes unveränderlich Identische, auf welches alles Dasein aufgetragen ist, seine Hülle, mit der es sich in andern umgibt, abgelegt habe.“ Die Kunst ist die einzige und ewig vollendete Offenbarung Gottes. „Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ursprünglicher und ewiger Vereinigung gleichsam in einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß. — Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer, wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch würde das Rätsel sich erfüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halb durchsichtige Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten.“ Diesen Nebel verscheucht allein die Kunst (S. 628).

So ist denn eigentlich auch die Kunst die wahre Religion. Denn in der Geschichte ist Gott nie ganz offenbart. „Denn Gott ist nie, wenn Sein das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht; aber er offenbart sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von diesem Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann“ (S. 603). Gott, die absolute Identität, trennt sich bei Entstehung des Bewußtseins in das Freie und das Anschauende usw.; so können wir denn für Gott keine weiteren begrifflichen Merkmale angeben, denn er ist das absolut Einfache. So kann er denn auch nie Objekt des Wissens werden, er ist nur Postulat des Handelns, man kann ihn nur mit dem Glauben erfassen, nicht mit dem Wissen erreichen.

Schellings Entwickelung drängt weiter: sein Blick hatte sich vom Ich ab dem Absoluten zum ersten Male zugewandt, jetzt richtet er sein ganzes Denken auf diese absolute Identität und tritt damit in seine Periode der Identitätsphilosophie ein. Wir hatten oben schon gesehen, daß Schelling durch sein Bestreben, den Dualismus Fichtes zu überwinden und dem Weltganzen einen Abschluß zu geben durch den Gottesbegriff, über den Stand-

punkt der Wissenschaftslehre hinausgetrieben wird. Dieses innerliche Bestreben, das mit seiner ästhetischen Beanlagung so eng zusammenhängt, führt ihn jetzt weiter zur Identitätsphilosophie oder zum Neospinozismus. Im Alter von 26 Jahren gewann er diesen Standpunkt. Das Streben nach Zusammenfassung der Menschheit zur Bildung eines geistigen Reiches führte zum Verlangen nach einer einheitlichen Weltauffassung und damit zu Spinoza[1]. Folgende Schriften zeugen von dieser Entwickelungszeit Schellings: „Darstellung meines Systems der Philosophie" (1801), „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge" (1802), „Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie", „Über das absolute Identitätssystem und sein Verhältnis zu dem neuesten (reinholdischen) Dualismus, ein Gespräch zwischen dem Verfasser und einem Freunde" (1802), „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" (1803), „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere" (1804), „Philosophie der Kunst" (1802/03), „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie", „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre" (1806).

Das Absolute ist jetzt Schellings Hauptgegenstand. Wie aber zu seiner Erkenntnis gelangen? Kant hatte es als Unbekanntes postuliert, Schelling konnte sich damit nicht zufrieden geben. Für ihn war es geistige Notwendigkeit, daß es eine Erkenntnis des Absoluten geben müsse, daß der Mensch ein Organ dazu besitze. Diese Art der Erkenntnis ist nun dieselbe, der sich der Rationalismus seit seiner Erschaffung durch Plato bedient: es ist die intellektuelle Anschauung, der Eros. Die Charakterisierung dieser Methode bei Plato, die Leopold Ziegler in seinem hervorragenden Buche „Der abendländische Rationalismus und der Eros" entwirft, paßt auch für Schelling: „Es ist eine Teilnahme des Menschen am bewußtseins-jenseitigen Sein, nicht durch dialektische oder sonstwie wissenschaftliche Methode, sondern durch Schauen eines Intelligiblen, Intellektualen, durch eine zusammenschauende Einsicht in die Wesenheit des apriorisch-metaphysischen Seins, die nichts mehr mit dem apagogischen, ableitenden, analytischen, immer zweifelnden Verfahren des Verstandes zu tun hat, ein Erleben des intellektuellen Seins im Anschauen" . . . Diese

---

[1] vgl. Kuno Fischer, Schelling S. 36.

intellektuelle Anschauung muß der Mensch besitzen, wenn er in die Philosophie eindringen will. „Ohne intellektuelle Anschauung keine Philosophie! — Wer sie nicht hat, versteht auch nicht, was in ihr gesagt wird; sie kann also überhaupt nicht gegeben werden . . . In dem Philosophen muß sie gleichsam zum Charakter werden, zum unwandelbaren Organ, zur Fertigkeit, alles nur zur sehen, wie es in der Idee sich darstellt" (Vorlesungen über die Methode S. 255). SCHELLING selbst beschreibt sie folgendermaßen: „Uns allen wohnt ein geheimes wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von außen her hinzukam, entkleidetes Selbst zurückziehen und da unter der Unwandelbarkeit des Ewigen in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben . . . Diese intellektuale Anschauung tritt dann ein, wo wir für uns selbst aufhören, Objekt zu sein, wo in sich selbst zurückgezogen, das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist. In diesem Moment der Anschauung schwindet für uns Zeit und Dauer dahin: nicht wir sind in der Zeit, sondern die Zeit — oder vielmehr nicht sie, sondern die reine absolute Ewigkeit ist in uns" (S. W. I, 1., S. 318 f.).[1])

Wenn es diese Anschauung nicht gäbe, so meint SCHELLING, wäre unser Denken in den engen Kreis seiner Subjektivität eingeschlossen, KANT und FICHTE hätten dann recht. Daß diese Meinung nicht richtig ist, haben u. A. HARTMANN und DREWS gezeigt. SCHELLING aber glaubte, die intellektuelle Anschauung sei nötig und möglich, weil das Absolute ja selbst in uns wohnt als das Wesen unserer Seele. So ist denn das Absolute eigentlich der einzige Gegenstand der unmittelbaren Erkenntnis.

Mit dieser intellektuellen Anschauung vermag nun SCHELLING zur Gotteserkenntnis vorzudringen. Das tiefste Wesen der Welt ist Gott, es ist also Eines. „Alles, was ist, ist an sich Eines." Dieses All-Eine, Gott, wird nun zunächst rein aus erkenntnistheoretischen Notwendigkeiten als „Erkennen" bestimmt. Wenn Gott nicht absolutes Erkennen ist, dann gibt es überhaupt keine wahre Erkenntnis! Da nun außer ihm nichts ist, so müssen wir Gott näher als „Selbsterkennen" bezeichnen. Dieses ist die „Form

[1]) vgl. oben S. 73.

des Absoluten". Damit ist es aber die Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, und heißt in dieser Beziehung „Vernunft". Es ist die ungetrübte und reine Identität, es ist der „ewige unsichtbare Vater aller Dinge", der in seiner Ewigkeit bleibt; in ihm sind alle Gegensätze aufgehoben. Gott oder die Vernunft ist, da sie alles in sich begreift und in sich vollendet ist, die Totalität oder das Universum (Darstellung meines Systems §§ 2, 9, S. 26). Das Selbsterkennen ist seine Form, sein ewiges Sein. Hierin setzt er sich selbst, bleibt aber dabei vollkommen sich selbst gleich, absolut mit sich identisch. Die absolute Identität ist Gottes Wesen und Form gleichzeitig. SCHELLING braucht das Wort Identität in diesem doppelten Sinne, um das Prinzip sowohl in seiner absoluten Einheit (das All-Eine), als auch in seiner absoluten Sichselbstgleichheit (Subjekt-Objekt) zu charakterisieren. Um beides in Einem auszudrücken, verdoppelt er das Wort und bezeichnet das Absolute als „die Identität der Identität". Die einfache Formel erklärt: das Absolute ist Eines, ein und dasselbe Wesen; es ist damit noch nicht gesagt, daß es in dieser Einheit ewig beharrt, in keinen Wechsel, keine Veränderung, keine Mannigfaltigkeit eingeht, es könnte heraklitisch gedacht werden: vielmehr ist es eleatisch zu denken, ausschließend alle Vielheit und Veränderung, weil es damit die Endlichkeit einschließen, in sein Wesen aufnehmen, sich selbst aufheben würde, denn es ist absolut unendlich. Dies erklärt die verdoppelte Formel: „Identität der Identität" (KUNO FISCHER, SCHELLING, S. 550).

So ist denn die Vernunft das Wesen der Welt. HEGELS Wort: „Alles, was ist, ist vernünftig" hat schon bei SCHELLING seine Geltung; aber auch seine Parodie hat recht: Das Absolute ist die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind! Reales und Ideales fallen in Gott zusammen, d. h. sein Denken ist auch ein Setzen des Seins, Denken und Sein treten erst in der endlichen Erscheinung auseinander. Damit ist der „absolute Idealismus" begründet. Gott kann man eigentlich weder bewußt noch bewußtlos nennen. „Absolutes Bewußtsein" ist jedenfalls eine unzureichende Bezeichnung: „Erst dann werde ich glauben, daß du die absolute Einheit wahrhaft an sich erkennest und die intellektuelle Anschauung von ihr habest, wenn du sie auch von der Beziehung auf das Bewußtsein befreit haben wirst" (S. W. I, 4, S. 256).

Die Art der Einheit Gottes sucht SCHELLING näher zu be-

zeichnen. „Die göttliche Einheit ist von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich existierende Einheit; denn das Göttliche ist eben das, was gar nicht anders, denn wirklich sein kann. Aktuelle, wirkliche Einheit ist sie aber nur in und mit der Form. Das Wesen gebiert sich also ewig in die Form und ist ewig, durch sich selbst geboren in die Form, welche die Selbstoffenbarung in ihm selber ist ohne einiges Heraustreten aus ihm selber; denn seine Selbstoffenbarung ist seine Existenz: es müßte also, wenn es in jener aus sich selbst heraustrete, in seiner Existenz außer sich selbst sein und sich selbst entfremdet werden, welches ohne Zweifel die Ungereimtheit aller Ungereimtheiten ist, insbesondere da das Ewige oder Gott eben das ist, dessen Wesen in der Existenz besteht" (S. W. I, 7, S. 57).

Im Absoluten findet sich eigentlich eine Dreieinigkeit, so führt SCHELLING weiter aus, eine Dreiheit von Einheiten. „Die erste Einheit, welche als Einbildung des Unendlichen in das Endliche in der Absolutheit sich unmittelbar wieder in die andere, sowie diese sich in sie verwandelt, ist, als diese unterschieden, die Natur, wie die andere, die ideale Welt, und die dritte wird als solche da unterschieden, wo in jenen beiden die besondere Einheit einer jeden, indem sie für sich absolut wird, sich zugleich in die andere auflöst und verwandelt" (S. W. I, 7, S. 66).

Die Form wird in das Wesen, dieses in die Form gestaltet, und schließlich bilden diese beiden Absolutheiten eine neue Absolutheit.

Vor allem legt SCHELLING Gewicht auf die Einheit des Seins im Anschluß an SPINOZA. Das Wesen der Welt ist eines. Dieses Eine erscheint in den einzelnen Stufen der Weltentwickelung, und da diese im Wesen immer nur Gott sind, so können sie sich nur quantitativ von ihm unterscheiden. So ist denn der Kern der Welt das abgestufte Selbsterkennen, die in der Entwickelung begriffene Vernunft. Diese letztere ist zu unterscheiden von der absoluten Vernunft, die SCHELLING deshalb auch als „totale Indifferenz" bezeichnet. Es ist also zu scheiden zwischen Gott als Urgrund der Welt, und Gott als sich in der Welt entfaltender. Diese Entfaltung geschieht in einer unendlichen Reihe von Zuständen, die sich quantitativ unterscheiden, und zwar durch das Überwiegen des Subjektiven oder Objektiven in ihnen. In diesen Beziehungen sind die Dinge verschiedene „Potenzen",

deren Basis die absolute Identität ist. Die endlichen Dinge stellen also verschiedene Modi der totalen Indifferenz dar. Die Summe aller Potenzen ist die absolute Totalität, d. h. sie ist das Sein der absoluten Identität selbst. Um diese zunächst etwas dunklen Bestimmungen von Gottes Gegenwart in der Welt klarer zu machen, setze ich hier eine eingehende Erklärung von SCHELLING selbst hin: „Unsere Behauptung ist aufs deutlichste ausgedrückt die, daß, könnten wir alles, was ist, in der Totalität erblicken, wir im ganzen ein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht von Subjektivität und Objektivität . . . gewahr würden, so sehr auch in Ansehung des Einzelnen das Übergewicht auf die eine oder die andere Seite fallen mag, daß also doch auch jene quantitative Differenz keineswegs an sich, sondern nur in der Erscheinung gesetzt ist. Denn da die absolute Identität . . . durch den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität gar nicht affiziert wird, so kann auch die quantitative Differenz jener beiden nicht in bezug auf die absolute Identität oder an sich stattfinden, und die Dinge oder Erscheinungen, welche uns als verschieden erscheinen, sind nicht wahrhaft verschieden, sondern realiter Eins, so daß zwar keines für sich, aber alle in der Totalität . . . die reine ungetrübte Identität selbst darstellen. Diese Identität ist nicht das Produzierte, sondern das Ursprüngliche, und sie wird nur produziert, weil sie ist. Die Kraft, die sich in die Masse der Natur ergießt, ist dem Wesen nach dieselbe mit der, die sich in der geistigen Welt darstellt, nur daß sie dort mit dem Übergewicht des Reellen, wie hier mit dem des Ideellen zu kämpfen hat, auch dieser Gegensatz . . . erscheint als Gegensatz nur dem, welcher sich außer der Indifferenz befindet und die absolute Identität nicht selbst als das Ursprüngliche erblickt . . ." (Darstellung meines Systems, § 30, Erläuterung).

Gott ist demnach nicht nur die Ursache des Alls, sondern das All selbst. „Gott und Universum sind eins oder nur verschiedene Ansichten eines und desselben. Gott ist das Universum von der Seite der Identität betrachtet, er ist Alles, weil er das allein Reale, außer ihm also nichts ist; das Universum ist Gott von seiten der Totalität aufgefaßt" (S. W. I, 5, S. 366).

Wir haben also einen durchaus pantheistischen Gottesbegriff bei SCHELLING in dieser Epoche. Und zwar ist Gott eigentlich ein reines Abstraktum, wir können ihn im Grunde überhaupt nicht mit unserem Denken erfassen. So kommt denn

ein religiöses Gefühl bei diesem Gotte zu kurz, Gott ist eine Abstraktion und die Welt ist überhaupt nicht!

SCHELLING hatte hier einen Punkt erreicht, über den er in der eingeschlagenen Richtung nicht hinauskonnte. Große metaphysische und ethische Probleme erwiesen sich als unlösbar bei diesem absoluten Monismus: wie sollte die Entstehung des Endlichen aus dem Unendlichen begriffen werden und wie läßt sich das Böse in der Welt erklären? Diese Probleme trieben den beweglichen Geist SCHELLINGS in neue Bahnen und führten ihn vom Pantheismus allmählich zum Theismus. Es ist bekanntlich eine Schrift von ESCHENMAYER, eines Schülers von SCHELLING, die direkt den Meister zu einer Fortbildung seiner Anschauungen anregte. „Die Philosophie in ihrem Übergange zur Nichtphilosophie" (1803) hieß diese merkwürdige Schrift, ihr Inhalt war in der Hauptsache der Gedanke, daß das Hervorgehen der Endlichkeit aus dem Absoluten nicht mehr von der Philosophie zu begreifen wäre, sondern daß hier die Religion, der Glaube einsetzen müsse. Durch diese Schrift wurde SCHELLING erst eigentlich für die religiöse Seite seiner Spekulation interessiert, bisher war er nur aus erkenntnistheoretischen Argumenten zu Gott vorgedrungen. Seine Arbeit „Philosophie und Religion" (1804) ist die Antwort an ESCHENMAYER; in ihr zeigt er, daß doch noch die Philosophie das bezeichnete Problem zu lösen vermag, allerdings nur unter Anerkennung eines gewissen irrationalen Faktors. „Philosophie und Religion" ist in jeder Beziehung eine Übergangsschrift: in ihr bereitet sich SCHELLINGS ethisch-religiöses Weltbild vor, das Ästhetische schwindet immer mehr, sie ist der Beginn der Entfaltung eines neuen Gottesbegriffes, den wir am klarsten in der sogen. „Freiheitslehre" entwickelt finden. So brauchen wir denn nicht lange bei dieser Stufe zu verweilen, wollen nur kurz die Fassung des Gottesbegriffes andeuten.

Auf die Frage: wie kommt es zur Verendlichung des Unendlichen? gibt SCHELLING die Antwort: es ist undenkbar, daß ein allmählicher Übergang vom Absoluten zur Endlichkeit stattfindet, denn — wie schon die Scholastik lehrt — das Unendliche ist von dem Endlichen dem Wesen nach verschieden, alle Abstufung schlägt keine Brücke zwischen ihnen. „Vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Übergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Ab-

solutheit durch einen Sprung denkbar“ (Philos. u. Rel. S. 36). Die Welt der endlichen Dinge entsteht durch einen „Abfall“ von Gott: das ist die ganz neue Lehre, die den Rationalismus durchbricht. Dieser Abfall ist ein Urphänomen, eine nicht weiter zu begreifende Tatsache. Damit beginnt schon das ganze Lebensgefühl ein anderes zu werden: bisher herrschte ein schrankenloser Optimismus, Gott ist Alles, das Böse ist nur flüchtiges Phänomen, nicht bedeutsam für den Kern der Welt, rückhaltlos kann sich der Mensch dem Schauen der Welt hingeben. Jetzt ist es anders: durch den Abfall von Gott ist etwas Irrationales mit dem Wesen der Welt verwachsen. Hier entspringt jetzt eine neue, ethisch bestimmte Lebensaufgabe für den Einzelnen und die Gesamtheit. Das Absolute erscheint als verlorenes Paradies, es wiederzugewinnen als höchstes Ziel. „Die große Absicht des Universums und seiner Geschichte ist keine andere, als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit“ (S. 43). Die Lebensstimmung wird eine ernstere, es gilt, die Kluft zwischen Welt und Gott zu überbrücken, in die Identität mit Gott zurückzukehren. Die theologische Deutung liegt nahe: der Abfall ist der metaphysische Sündenfall, die Endlichkeit die Erbsünde des Menschen. So ist denn auch der Weg zu Gott das Abtun der Endlichkeit. „Nur durch die Ablegung der Selbstheit und Rückkehr in ihre ideale Einheit gelangt die Seele wieder dazu, Göttliches anzuschauen und Absolutes zu produzieren“ (S. 44). Sich von der Beschränktheit zu befreien, das Göttliche in sich lebendig zu machen, um in Gott aufzugehen, ist Lebensziel. Nicht mehr Selbstzweck ist das Schauen der Ideen, sondern es ist Mittel, um zur Versöhnung der Welt, zur Auflösung der Dissonanz zu führen, die so schmerzlich die Weltharmonie stört. Jetzt ist die Welt nicht mehr geschlossen, ihre Vollendung ist ein Ideal!

Die hier beginnende neue Entwickelung in Schellings Denken findet in den folgenden Jahren ihre volle Ausgestaltung, wieder nicht ohne persönliche Anlässe. Schelling kam 1806 nach München, er wurde Mitglied der Akademie der Wissenschaften und Generalsekretär der Akademie der bildenden Künste. Hier kam er in persönliche Berührung mit Franz Baader, der 10 Jahre älter war als Schelling, ein geborener Mystiker, von Beruf Mediziner. „Ein divinatorischer Physiker, einer der herrlichsten Menschen und Köpfe, nicht in Bayern, sondern in Deutschland“

(KAROLINE SCHELLING, Brief vom 31. Januar 1807). Er regte SCHELLING mannigfach an und wies ihn besonders auf JACOB BÖHME hin, mit dem sich SCHELLING aber wohl schon vorher beschäftigt hatte. BAADER hat den Freund jedenfalls bestärkt in seiner Vorliebe für die mittelalterliche Mystik, und hat den so wandlungsfähigen Geist in die Abwege der christlichen Dogmatik gedrängt.[1]) SCHELLING war leicht empfänglich dafür, denn der so abstrakte und tote Gottesbegriff, den er bisher selbst gefunden, entsprach eigentlich sehr wenig seinem ästhetischen, phantasievollen Geiste. Er wollte mehr Inhalt, mehr Positives — und so kam er denn allmählich zu der Annahme einer lebensvollen Persönlichkeit Gottes, zum Theismus und zu der „Offenbarung".

SCHELLING steht im Beginn seines ersten Münchner Aufenthaltes (1806—1820) auf der Höhe seines Schaffens. Auch äußerlich war er die gefeiertste Persönlichkeit.[2]) So ist denn die große Schrift, die in diesen Jahren entstand, von größter Wichtigkeit, namentlich auch für die Geschichte des Gottesbegriffes. Es sind die „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" (1809). Von ihnen sagt SCHELLING selbst: sie gehören zu dem Wichtigsten, was er bisher geschrieben (Aus SCHELLINGS Leben, in Briefen, II, S. 156). Mit dieser Schrift werden wir uns hauptsächlich zu beschäftigen haben. Als andere Arbeiten kommen noch in Betracht: „F. W. J. SCHELLINGS Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn FRIEDRICH HEINRICH JACOBI" (1812) und die „Stuttgarter Privatvorlesungen" (1810), die erst aus dem Nachlaß erschienen sind. Eine Übergangsschrift sind schon „Die Weltalter", die uns zu der „Philosophie der Mythologie" hinüberführen. Weitaus am wichtigsten ist aber die Schrift über die Freiheit, sie hat auch den stärksten Einfluß auf die zeitgenössische Theologie geübt. Denn ihr Hauptinhalt, ebenso wie der aller folgenden Schriften, ist „theosophisch".

Der Titel der Untersuchungen über die Freiheit erklärt sich aus ihrem Zusammenhange mit „Philosophie und Religion", den SCHELLING ausdrücklich betont. Wir haben den Begriff des „Abfalls" kennen gelernt: woher stammt aber die Kraft zu diesem Abfall? SCHELLING gibt folgende Erklärung: das Absolute objek-

[1]) DREWS, a. a. O., S. 313.

[2]) vgl. oben S. 109.

tiviert sich selbst in den Ideen, deren Gesamtheit ein „Gegenbild" des Absoluten ist. Dieses Gegenbild muß notwendig auch absolut sein. „Das ausschließend Eigentümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses Insichselbstsein ist Freiheit . . ." (Philosophie und Religion S. 39). Diese Freiheit des Gegenbildes ist aber kraftlos, wenn sie sich nicht betätigt, und das tut sie, indem sich das Gegenbild vom Absoluten losreißt; so entsteht der Abfall aus der Betätigung der Freiheit des Gegenbildes.

Nun besteht die Religion in dem Streben des Menschen nach Rückkehr zu Gott; dazu muß der Mensch aber eine Freiheit besitzen. So ergibt sich also die Frage nach der menschlichen Freiheit.

In den „Untersuchungen" herrscht schon rein äußerlich ein ganz anderer Ton, als in den meisten bisherigen Schriften: ich möchte sagen, die Freiheitsschrift ist viel „schellingscher" als die übrigen. Viel mehr Wärme und Leben atmet diese Untersuchung, der phantasievolle Geist zeigt sich überall am Werke, wir haben nicht mehr nur Abstraktion, sondern auch Leben und Inhalt.

Dem Spinozismus gegenüber verhält sich Schelling jetzt vollständig ablehnend: er wirft ihm Starrheit und Leblosigkeit vor, vergleicht ihn mit der Bildsäule des Pygmalion, der man erst Leben einhauchen müsse. Ganz besonders wichtig ist auch die Art, wie Schelling jetzt zu seinem Gottesbegriffe vordringt und warum er es überhaupt tut. War es früher nämlich begriffliche Dialektik gewesen, die ihn zur Annahme und Ausgestaltung eines Gottesbegriffes trieb, so ist es jetzt eine Notwendigkeit des geistigen Lebens, die ihn bewegt: es muß eine Freiheit des Menschen geben! Und nun ist die Frage: wie muß der Gottesbegrift beschaffen sein, damit das möglich ist? So ist es also jetzt ein Lebensproblem, das ihn bewegt, nicht mehr ein bloßes Gedankenproblem.

Die Freiheit definiert Schelling als ein „Vermögen des Guten und Bösen". Das Böse muß eine von Gott unabhängige Wurzel haben, gleichzeitig aber ist es nur durch Freiheit möglich, die nur in Gott ist. Die Vereinigung dieser Sätze kann nur so erfolgen, daß es in Gott etwas gibt, das nicht Gott selbst ist. Gottes Sein ist seine Selbstoffenbarung, der offenbare Gott ist der existente. Nun ist aber seine Offenbarung in der Zeit nie voll-

endet; man muß also scheiden zwischen dem Gott, der gewissermaßen der Grund der Offenbarung ist, und dem existierenden Gotte. Man muß scheiden zwischen der Existenz selbst und dem Grunde der Existenz. „Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben . . . . Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existiert; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz. Er ist die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen.“ (Untersuchungen usw. S. 358). In einem zeitlichen Verhältnis stehen Grund Gottes und Gott selbst nicht. „Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist. Gott hat in sich einen inneren Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existierenden vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existierte.“

Auf eine „Natur in Gott“ führt uns auch die Betrachtung, die von den Dingen ausgeht. Die Dinge sind nicht tot in Gott begriffen. „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen“ (S. 346). Daher gibt es kein totes Ruhen der Dinge in Gott, sondern der Begriff des Werdens ist der einzige der Natur der Dinge angemessene. Da sie nun nicht in Gott werden können (denn sie sind toto genere von ihm verschieden), und doch außer Gott es nichts gibt, so können sie nur aus dem hervorgehen, was in Gott nicht er selbst ist, d. h. aus dem Grund seiner Existenz. „Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sei die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d. h. die unergründliche Einheit, gebären, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit“ (S. 359). Gott selbst ist eigentlich nur Wille. „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung“ (S. 350). Diese Bestimmung des Weltwesens als Wille ist für SCHELLING ganz neu, sie ist auch ein Zeugnis für das lebensvollere Weltbild der Freiheitslehre. Wie verhält sich nun zu diesem Willen die Sehnsucht? Sie ist

für sich betrachtet auch Wille, „aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbständiger und vollkommener Wille, indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist.“ Der dunkle Sinn des Grundes erstrebt auch das Weltziel, nämlich „den Verstand“, darum nennt SCHELLING den Verstand „den Willen in dem Willen“. Aber dieser Wille ist nur ahnend, er ist unbewußt. Der Grund ist also das Unbewußte in Gott. Dieses Unbewußte liegt immer noch als das Regellose der Welt zugrunde, trotzdem in der Welt nach der ewigen Tat der Selbstoffenbarung alles Regel und Ordnung ist. Überall scheint es, als sei die Ordnung nur daraus entstanden, daß ein Regelloses geordnet wurde. „Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne dies vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Kreatur; Finsternis ist ihr notwendiges Erbteil“ (S. 360). Es ist charakteristisch für SCHELLINGS jetziges Denken, daß er hinzusetzt: es gäbe für den Menschen nichts, was ihn mehr antreiben könne, dem Lichte zuzustreben, als dieses Hervorgehen aus der tiefen Nacht! So bemerken wir wieder, daß Notwendigkeiten des ethischen Lebens seine Gedanken bewegen, nicht mehr der abstrakten Spekulation.

„Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht; das Samenkorn muß in die Erde versenkt werden und in der Finsternis sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und dem Sonnenstrahl sich entfalte . . . So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnsucht, nach unbekanntem namenlosen Gut verlangen, und sich ahndend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des PLATON gleich, nach dunklem ungewissen Gesetz, unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden.“

Gott fühlt also in sich die Sehnsucht, sich selbst zu offenbaren. Entsprechend dieser Sehnsucht entsteht in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, in der sich Gott in seinem Ebenbilde erblickt. Dieses Ebenbild strebt Gott zu erreichen. Was chaotisch in ihm vorhanden ist, das ist in dem Ziel harmonisch. Die Entfaltung besteht also in einer Entwickelung Gottes von

einem niederen zu einem höheren Zustande. Dieses Ziel lebt in dem dunklen Grunde als der in der Tiefe leuchtende Lebensblick; Gottes Streben nach seinem Ebenbilde nennt SCHELLING auch „Idea“, im Anschluß an JAKOB BÖHME. „Indem also der Verstand oder das in die anfängliche Natur gesetzte Licht, die in sich selbst zurückstrebende Sehnsucht zur Scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der Dunkelheit) erregt, eben dieser Scheidung aber die im Geschiedenen verschlossene Einheit, den verborgenen Lichtblick, hervorhebt, so entsteht auf diese Art zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes.“ Die Entfaltung kann aber nur eine stufenweise sein; denn die Sehnsucht widerstrebt ihr in gewisser Weise. So entsteht denn bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Wesen, „dessen Seele um so vollkommener sein muß, je mehr es das, was in den anderen ungeschieden ist, geschieden enthält.“ So erhalten wir ein Stufenreich von Wesen, das die Naturphilosophie zu entwickeln hat.

Betrachten wir schon hier den gewaltigen Unterschied in der Fassung des Gottesbegriffes gegen früher: Gott ist Leben, nicht mehr ein totes Abstraktum. Gott ist Werden, nicht ruhendes Sein! Damit ist aber die wahre Realität selbst noch nicht vollendet, sie ist zu einem Idealbegriff geworden. Auch das ist ungeheuer wichtig für die Umgestaltung der Weltauffassung: die ästhetische Anschauung ist ganz geschwunden! Was in „Philosophie und Religion“ begann, ist durchgeführt: der Begriff einer gegebenen, geschlossenen Wirklichkeit ist aufgegeben. Denn im Anschluß an die Mystik wird deus implicitus und deus explicitus geschieden, damit erhält das Menschenleben einen ganz anderen Sinn und andere Aufgaben. Jetzt kann ja der Mensch mitschaffen am Kern der Welt, jetzt ist er nicht mehr gleichgültiges Glied eines fertigen Ganzen: er kann und muß von seinem Punkte aus am Fortschritt der Welt mitarbeiten, sein Leben geht nicht im Schauen auf, sondern im tätigen Ringen. Damit ist SCHELLING zu einem ethischen Weltbilde vorgedrungen. In unseren Tagen hat einen solchen Weltdurchblick mit großer, geistiger Kraft RUDOLF EUCKEN entwickelt.

Interessant sind besonders auch die kosmogonischen Ideen bei SCHELLING. Wir sehen ein nicht ganz zur Klarheit kommendes Ringen hier. „Der erste Anfang der Schöpfung ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, oder der Wille des

Grundes“ (S. 395). Andererseits sagt SCHELLING, es müsse erst das Ziel vorhanden sein, dem dieser Wille zustrebt, also eine Vorstellung. Jedenfalls ist nach den anderen Ausführungen sicher, daß SCHELLING die Weltentstehung nicht mehr als einen „Abfall“ betrachtet, der wieder gut gemacht werden muß, sondern als einen für Gott selbst notwendigen Prozeß Hier ist also SCHELLING anderer Meinung als E. v. HARTMANN, mit dem er sonst tiefgehende Ähnlichkeit hat.

Außer der lebendigeren und ethischen Fassung des Gottesbegriffes bemerken wir noch die Anerkennung eines irrationalen Weltgrundes. Ein nie aufgehender Rest bleibt im Grunde, die Welt läßt sich nicht mehr in reine Vernunft auflösen. Etwas Irrationales und Zufälliges hat namentlich auch das organische Leben an sich. Allem endlichen Leben klebt eine Traurigkeit an, ein Schleier der Schwermut ist über das ganze Leben ausgebreitet, eine unzerstörliche Melancholie (S. 399). So hat sich SCHELLINGS absoluter Optimismus abgeschwächt, das Düstere der Endlichkeit verschwindet nicht mehr hinter der Sonne des Geistes: das Ernsterwerden der Lebensstimmung, das wir schon in „Philosophie und Religion“ gewahrten, hat weiter um sich gegriffen.

Betrachten wir jetzt die weiteren Bestimmungen des Gottesbegriffes. Der Prozeß der Schöpfung ist eine innere Transmutation des anfänglich dunklen Prinzips ins Licht. In jedem Wesen sind nun beide Prinzipien vorhanden, das Dunkle, aus dem Grunde stammende ist der Eigenwille der Kreatur, der Verstand ist das wahrhaft Göttliche, der Universalwille. Im Menschen ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel. „Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (kreatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Prinzip in sich; aber dadurch, daß eben dieses Prinzip . . . in Licht verklärt ist, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der Geist“ (S. 363). Im Menschen können die beiden Prinzipien, die in Gott in unauflöslicher Identität sind, sich trennen: darin besteht die Möglichkeit von Gut und Böse. Das Böse ist also die Trennung des Eigenwillens, der Selbstheit von dem Universalwillen; das Gute ist die Erfüllung des Eigenwillens mit dem Willen Gottes. Diese Bestimmungen sind von höchstem Werte.

In Gott haben wir zwischen dem Grunde und der Existenz geschieden, oder, wie SCHELLING es auch nennt, zwischen dem

Willen der Liebe und dem Willen des Grundes. Beide werden durch den Weltprozeß zu einer höheren Einheit zusammengefaßt. In dem Ende der Offenbarung wird das aus dem Grunde erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden. Dann ist nur noch Gott Alles in Allem, der Geist, durch dessen Hilfe der Vereinigung der Prinzipien stattgefunden hat, ist dann auch wieder aufgelöst und es ist nur eins noch, das Höchste: die Liebe. „Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existierende (als getrennte) waren, aber nicht war als Liebe, sondern — wie sollen wir es bezeichnen?" Diese Ausführungen sind von besonderem Tiefsinn, sie zeigen uns wieder, daß SCHELLING ein unentfaltetes von einem entfalteten Absoluten unterscheidet und damit verschiedene Zustände in Gott annimmt. Schwankend sind seine Aussprüche darüber, ob das Ziel des Weltprozesses in endlicher Zeit zu erreichen ist oder nicht.

Das Absolute vor seiner Scheidung in Wille des Grundes und Wille der Liebe nennt SCHELLING „Ungrund". Dieser Ungrund teilt sich in die gleich ewigen Anfänge, „nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines sein konnten, durch Liebe eines werden, d. h. er teilt sich nur, damit Leben und Lieben sei und persönliche Existenz". Denn das ist ja das Wesen der Liebe, daß sie zwei Wesen verbindet, die an sich jedes für sich existieren könnten (in äußerlichem Sinne), die aber doch nicht ohne das andere existieren können. So ist denn das Ziel der Weltentwicklung die Liebe, Gott vollendet sich in ihr.

Es ist wundervoll, diese heroischen Versuche des Menschengeistes zu betrachten, in denen er die tiefsten Gründe des Seins aufzudecken sucht. Zum Vergleich mit SCHELLINGS Ideen erinnere ich an die indische Spekulation.[1])

Noch eine charakteristische Bestimmung, die den früheren scharf widerspricht, müssen wir kennen lernen. Auch zu ihr kommt SCHELLING vom Leben aus. Wir wissen schon, daß es Aufgabe des Menschen ist, zu Gott zurückzukommen, ja, die Offenbarung Gottes zu vollenden. Dazu muß aber Gott im Menschen wirken, und das kann er nur unter einer bestimmten Form. „Nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme" (S. 380).

---

[1]) vgl. oben S. 111.

Dieser persönliche Charakter Gottes ergibt sich auch aus den Begriffen. Als lebendige Einheit von Kräften hatten wir Gott kennen gelernt. Persönlichkeit ist aber „die Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis“ zu einem einheitlichen Wesen. Danach „ist Gott durch die Verbindung des idealen Prinzips in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde, da Basis und Existierendes in ihm sich notwendig zu einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit“ (S. 395). Während SCHELLING also aufs schärfste in seiner vorhergehenden Periode die Bestimmung Gottes als eines persönlichen abgelehnt hat, nimmt er jetzt diese Eigenschaft für Gott in Anspruch. Auch das ist ja nur eine Wandlung der Denkart in der von uns schon mehrfach angegebenen Richtung: die Weltanschauung wird lebendiger, ethischer. Im übrigen ist ja die Persönlichkeit Gottes ein vielumstrittenes Problem. EUCKEN tritt energisch für sie ein, er fordert die Existenz eines universellen Personalwesens. (Vgl. „Einheit des Geisteslebens“.)

Dagegen lehnt HARTMANN den Begriff ab und gibt eine Reihe scharfsinniger Beweise für die Unpersönlichkeit Gottes. So tritt er für die Identität Gottes mit der absoluten sittlichen Weltordnung ein, und das könnte nie eine bewußt göttliche Persönlichkeit sein. (Religion des Geistes, 2. Aufl., S. 180.) Ebenso verwirft DREWS eine Persönlichkeit Gottes in seinem verdienstvollen und durchdachten Werke „Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes“ (Jena 1906). Er führt aus, daß gerade die Endlichkeit des Menschen erst die Persönlichkeit begründet, Persönlichkeit besteht in der Beziehung des Ich zum „wahren Selbst“. (S. 239.) „Der absolute Geist jedoch ist selbst jenes wahre Selbst, ... kann folglich auch nicht als Persönlichkeit bezeichnet werden . . . Der absolute Geist ist nicht Persönlichkeit, sondern er wird zu einer solchen im Menschen, indem er in Gestalt der Gnade in ihn eingeht.“ So gehen die Ansichten auseinander; letzten Endes beruht die Verschiedenheit auf den abweichenden Definitionen des Begriffes „Persönlichkeit“, und so ließe sich bei Verständigung darüber wohl eine Übereinstimmung herbeiführen.

Daß der Theismus bei SCHELLING keineswegs sich ohne Widerspruch in die gesamte Weltanschauung einfügt, geht aus den Ausführungen über die Persönlichkeit Gottes in den Stuttgarter Privatvorlesungen hervor. Hier heißt es: der gewöhnliche

Begriff von Gott ist der eines fertigen und unveränderlich vorhandenen Urwesens; je mehr wir aber diesen Begriff hinaufschrauben, desto mehr verliert Gott an Lebendigkeit. „Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat, daß in ihm neben ewigem Sein auch ein ewiges Werden ist . . .“ (S. 432). Gott macht sich selbst, sein Anfang ist Bewußtlosigkeit, Gott ist da nur ein stilles Sinnen über sich selbst. Ebenso wie nun der Prozeß unserer Selbstbildung ein fortschreitendes Erheben eines Bewußtlosen ins Bewußtsein ist, so beginnt auch Gott im Dunkeln, die Klarheit bricht erst aus der Nacht seines Wesens hervor. So ist denn der ganze Prozeß der Weltschöpfung eigentlich nichts anderes als der Prozeß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisierung Gottes. So ist denn Gott persönlich eigentlich nur in der Welt, nicht außer ihr[1]), als Absolutes ist er unbewußt und damit unpersönlich, denn Bewußtsein gehört zum Persönlichsein. So kommt es denn doch eigentlich nicht zu einem theistischen Gottesbegriffe. Ein solcher verträgt sich aber auch gar nicht mit SCHELLINGS Pessimismus: denn wie soll das Entstehen einer mit dem Bösen behafteten Welt aus einer sittlich frei handelnden Persönlichkeit zu begreifen sein?

Wir haben die Freiheitslehre durchwandert. Der Gottesbegriff ist uns als ein nach verschiedenen Seiten hin neuer entgegengetreten: Gott ist Leben und Persönlichkeit, Gott ist Werden und Entwickelung, Gott ist eine unvollendete Wirklichkeit, Gott ist nicht reine Vernunft, in ihm ist ein Irrationales, der unentfaltete Gott ist der Ungrund, der entfaltete die Liebe. Ganz besonders bedeutungsvoll ist, daß SCHELLING den Willen als gleichberechtigtes Weltprinzip neben den Verstand stellt. „Meines Erachtens ist der göttliche Wille die Ursache der Wirklichkeit, der göttliche Verstand aber die Quelle der Möglichkeit der Dinge“ (S. W. II, 1, S. 581).

Die Schrift von den „Weltaltern“ (1811), deren erstes Buch nur vollendet ist, schließt sich an das Vorhergehende eng an und bildet den Übergang zur Philosophie der Mythologie. Unter

[1]) Vgl. DREWS, a. a. O. S. 326.

„Weltaltern" sind göttliche Weltzeiten zu verstehen. Für den Menschen ist wahre Vergangenheit nur das, was er überwunden hat. So ist es auch im göttlichen Leben: Gott erhebt sich dauernd über seine früheren Zustände und hat damit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Aus dem „Urdrang zum Sein" geht die Welt hervor, das Ziel ist die „Ewigkeit", der Wille, der nichts mehr will. „Alle Bewegung hat nur die Unbeweglichkeit zum Ziele, und es ist alle Zeit, auch jene ewige Zeit, nichts anderes als die beständige Suche nach der Ewigkeit" (Weltalter S. 235).

So stimmen denn die Weltalter in den Grundbegriffen mit der Freiheitslehre überein, nur die Worte sind andere; diese zeigen die Annäherung an die letzte Epoche des Schellingschen Denkens schon deutlich. Das ist noch mehr der Fall in der „Beilage zu den Weltaltern", der Festrede „Über die Gottheiten von Samothrake" (gehalten am 12. Oktober 1815). Diese Schrift soll den historischen Beweis liefern, daß die „Weltalter" die Offenbarung Gottes richtig geschildert haben. Gott offenbart sich im höchsten Sinne in der Religion, und zwar erst in seiner Natur, dann in seiner Persönlichkeit. Daraus ergibt sich der Unterschied der Naturreligion oder Mythologie, und der geoffenbarten Religion. Es ist Aufgabe der Religionsphilosophie, den Entwickelungsgang der Religionen aus dem göttlichen Leben selbst heraus zu begreifen[1]).

In den „Gottheiten von Samothrake" will also SCHELLING zeigen, daß seine Theosophie mit der Religionsentwickelung übereinstimmt. „Darstellungen des unauflöslichen Lebens selbst, wie es in einer Folge von Steigerungen vom Tiefsten ins Höchste fortschreitet, Darstellung der allgemeinen Magie und der im ganzen Weltall dauernden Theurgie, durch welche das Unsichtbare, ja Überwirkliche unablässig zur Offenbarung und Wirklichkeit gebracht wird: das war ihrem tiefsten Sinn nach die heilig geachtete Lehre der Kabiren." Es ist bekannt, daß GOETHE in der „klassischen Walpurgisnacht" diese Ausdeutung der Kabiren satirisch erwähnt:

„Diese Unvergleichlichen
Wollen immer weiter,
Sehnsuchtsvolle Hungerleider
Nach dem Unerreichlichen."

---

[1]) Vgl. K. FISCHER, a. a. O. S. 701.

Wir treten in die „Philosophie der Mythologie und Offenbarung“ ein. Ihre Hauptaufgabe ist eine Phänomenologie des religiösen Bewußtseins im objektiven Sinne. SCHELLING ist hier Gnostiker: die Religionen sind für ihn Offenbarungsarten Gottes, die nur aus Gott heraus zu verstehen sind; die Religionen sind also Theogonien, und zwar wird die Offenbarung Gottes als fortschreitende Potenzierung, also Erhebung in höhere Seinsformen gedacht. Je eine Einleitung geht der „Philosophie der Mythologie“ und der „Philosophie der Offenbarung“ voraus. In der ersten gibt SCHELLING einen Abriß seiner „rationalen Philosophie“; hier unterscheidet er drei Potenzen: die negative, in der noch kein Sein ist, die positive, deren Überwindung, und die Vereinigung beider ($-A$, $+A$, $\pm A$). Die erste ist „das Sein können“, die zweite „das Sein müssen“, die dritte „das Sein sollen“ (denn die Vereinigung der beiden ersten ist Aufgabe).

Die einzelnen Ausführungen gehören nicht mehr zur Geschichte des Gottesbegriffes. Es sei nur noch folgendes erwähnt: den Übergang des Überseins zum Sein sucht SCHELLING schließlich auch durch einen „Urzufall“ zu erklären, ähnlich wie HARTMANN (I, 10, 191). Die Weltentwickelung wird damit zu etwas Unbeabsichtigtem, die theoretische Grundlage des Pessimismus ist gegeben. Dieser erfüllt dann auch SCHELLINGS Gemüt immer mehr. So heißt es in den „Weltaltern“: „Schmerz ist etwas allgemeines und notwendiges im Leben, der unvermeidliche Durchgangspunkt zur Freiheit. — Wir werden uns nicht scheuen, auch das Urwesen, so wie es die Entwickelung mit sich bringt, im leidenden Zustand darzustellen. Leiden ist allgemein nicht nur in Ansehung des Menschen, auch in Ansehung des Schöpfers der Weg zur Herrlichkeit. Ein jedes Wesen muß seine eigene Tiefe kennen lernen; dies ist ohne Leiden unmöglich. Aller Schmerz kommt nur von dem Sein, und weil alles Lebendige sich erst in das Sein einschließen muß, und aus der Dunkelheit desselben durchbrechen zur Verklärung, so muß auch das an sich göttliche Wesen in seiner Offenbarung erst Natur annehmen und insofern leiden, ehe es den Triumph seiner Befreiung feiert“ (I, 8, 335).

„Diese Welt der Geschichte bietet ein so trostloses Schauspiel dar, daß ich an einem Zwecke und demnach an einem wahren Grunde der Welt vollends verzweifle“ (Einleitung in die „Philosophie der Offenbarung“ II, 3, 6 ff.). Mit aller Arbeit wird

eigentlich nichts erreicht, man hat zu der Frage ein Recht: Warum ist der Mensch überhaupt?

Gott ist die Einheit der drei oben genannten Potenzen, er ist „an sich, für sich und bei sich seiender Geist" (II, 3, 251 ff.). Als Dreiheit ist er der absolute Geist, er ist nichts außer den dreien, er ist auch nicht sukzessiv aus ihnen zusammengesetzt, er ist in jeder Gestalt der ganze, er ist die Allheit; er ist der alleinige Geist, das ist der wahre Inhalt des Begriffes Monotheismus. Alles Sein ist aber Gottes Sein und so haben wir hier — nach DREWS treffendem Ausdruck — einen Persönlichkeitspantheismus. Gott ist ja absolute Persönlichkeit (was mit dem Urzufall nicht zusammenstimmt!). SCHELLING bezeichnet jetzt den Urgrund als Vater, das Ziel der Offenbarung, die Liebe, als Sohn, der als Sohn erst am Ende der Schöpfung verwirklicht und damit eine zweite göttliche Persönlichkeit ist. Mit der Verwirklichung des Sohnes wird aber auch der Geist realisiert, denn er ist das Ziel des Prozesses, die Einheit. So haben wir drei Persönlichkeiten in Gott. Es ist leicht zu sehen, daß die dritte eigentlich ein überflüssiger Begriff ist, denn ihre Realität geht in den beiden ersteren auf. Aber SCHELLING wollte auf die Trinitätslehre hinaus!

Wir sind am Ende! Gewaltige Gedankenkomplexe sind an uns vorübergezogen, geistige Wandlungen tiefgreifendster Art haben wir festgestellt. Aber nirgends fanden wir ein unorganisches Abbrechen, überall eine stetige Entwickelung von einem abstrakt-ästhetischen zu einem lebendig-ethischen Weltbilde. Kein Denker hat so gewaltige Umgestaltungen in seinem Denken durchgemacht, aber keiner verfügte auch über eine solche Genialität, die ihn befähigte, die tiefwirkendsten Anregungen nach allen Seiten zu geben!

Die Werke der klassischen deutschen Philosophie

Seitdem die Herrschaft des metaphysikscheuen Materialismus gebrochen ist und der Neukantianismus, sich immer mehr in fruchtlose philologische Streitigkeiten verlierend, die auf ihn gesetzten Hoffnungen unerfüllt gelassen hat, macht sich allerorts ein mehr und mehr gesteigertes Interesse für die Blütezeiten vergangener Geistesepochen, besonders für die Renaissance und Romantik bemerkbar. Der ungeahnte Aufschwung der empirischen Einzelforschung und der erstaunliche Fortschritt der technischen Wissenschaften haben das Bedürfnis nach einer künstlerischen Weltauffassung und einheitlichen Weltanschauung nicht befriedigen können; sie haben es aber auch nicht zu ersticken vermocht: mehr denn je zeigt sich eine tiefe Sehnsucht nach innerer Ruhe inmitten des ruhelosen Treibens, nach einer Harmonie der Seele gegenüber den täglichen auf uns einstürmenden Eindrücken. Auch das religiöse Empfinden, das hier seine segensreiche Wirkung ausüben sollte, droht mehr und mehr in starrem Formelwesen und totem Historismus zu ersticken. Was unsere Klassiker erstrebt und ersehnt haben, und wofür ein Richard Wagner mit der ganzen Kraft seines erstaunlichen Wirkens eintrat, **eine nationale, deutsche Kultur** und ein **künstlerisches, geistiges und religiöses Wachstum unseres Volkes,** dafür scheint unserer Gegenwart die nötige Begeisterung und freudige Tatkraft zu fehlen.

Das herrliche Erbe, das dem deutschen Volke aus der Blütezeit seines Geisteslebens erhalten ist, die Geistesschätze der deutschen Spekulation, liegen ungenützt und ungekannt, während die täglich wachsende und ins Unermeßliche ansteigende Tagesliteratur Sinn und Gemüt abstumpft.

In diesem Sinne hoffen wir nicht nur einem längst empfundenen wissenschaftlichen, sondern einem wahrhaft kulturellen Bedürfnis entgegenzukommen, wenn wir die vergriffenen und meist nur als antiquarische Seltenheit zu ungewöhnlich hohen Preisen erhältlichen **Werke der klassischen deutschen Philosophie** in billigen, mustergültig ausgestatteten Neuausgaben erscheinen lassen.

Trotz der durchaus einheitlichen Ausstattung unserer Sammlung von Neuausgaben stimmt die Seiteneinteilung mit den Originalausgaben überein; die alte Paginierung ist jeweils mit aufgenommen, was für das Aufsuchen von Zitaten von großem Wert sein dürfte.

Eine Auswahl der besten Bildnisse und die Wiedergabe des Autogramms werden die Ausgaben dem Liebhaber besonders schätzbar machen, während ausführliche Personen- und Sachregister den wissenschaftlichen Wert erhöhen.

Druck von Radelli & Hille in Leipzig.


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 04 14 03 017 0